Ernst Cassirer

Mito y lenguaje

12

nv fichas

Ediciones Nueva Visión
Buenos Aires

Mito y lenguaje

En este libro, Cassirer se propuso investigar y llegar a una conclusión acerca de un punto que habitualmente es dejado de lado por los filósofos que se ocupan del problema del conocimiento humano. Para Cassirer, el mito y el lenguaje aparecen simultáneamente en la humanidad. Pero el lenguaje, que se origina en los mismos gérmenes que el mito, ha tenido la virtud de elevar la mente del hombre al nivel de la razón. Cassirer muestra cómo ello ocurrió, y al hacerlo pone de manifiesto las peculiaridades del espíritu humano, al tiempo que describe los procesos de formación de la religión y del arte.

Colección Fichas
Dirigida por Guillermo Rabinovich

Ernst Cassirer

Mito y lenguaje

Ediciones Nueva Visión

Título del original en alemán: "Sprache und Mythos"
Traducción de Carmen Balzer

Tucumán 3748, Buenos Aires, Rep. Argentina
Queda hecho el depósito que marca la ley 11.723
Impreso en la Argentina / Printed in Argentina

I
El lenguaje y el mito; su posición dentro de la cultura humana

El comienzo del *Fedro* platónico describe cómo Sócrates, al encontrarse con Fedro, es llevado por éste lejos de las puertas de la ciudad, hasta las orillas del río Iliso. Platón reprodujo hasta en sus menores detalles el paisaje donde ubica esta escena; además, sobre esta presentación flota un brillo y un perfume como muy pocas veces se encuentran en la Antigüedad en las descripciones de la naturaleza. Sócrates y Fedro se sientan a la sombra de un alto plátano, junto a un manantial refrescante; el aire estival se agita benigno y dulce y está lleno del chirrido de las cigarras. Compenetrado con este paisaje campestre, se pregunta Fedro si acaso no sería éste el lugar donde —según el mito— Bóreas raptó a la bella Oritia; pues aquí el agua es pura y cristalina, como hecha para que las jovencitas se bañen y jueguen en ella. Cuando Sócrates fue presionado a responder si realmente creía en ese cuento, en ese "mythologema", replicó que aunque no lo tomase como cierto, no por eso tendría dudas acerca de su significado. "Pues —dijo— entonces procedería como los 'sabios', y diría (valiéndome de una hábil 'interpretación': σοφιζόμενος) que, cuando Oritia jugaba con su compañera Farmacia, había sido empujada por Bóreas, el viento norte, contra aquellas rocas; y a causa del peculiar carácter de su muerte, se habría llegado a decir más tarde que efectivamente fue raptada por el dios Bóreas. Pero yo, ¡oh Fedro! —prosigue Sócrates—, encuentro esto demasiado frívolo, y creo que tales interpretaciones son un quehacer bastante aburrido y artificioso, por lo que no envidio a quien se dedique a ellas. Pues en semejantes casos también debería rendir cuenta de figuras como los Centauros

y la Quimera, y pronto se sentiría abrumado por toda una caterva de análogas criaturas, como Gorgones, Pegasos y muchos otros seres extraños y monstruosos; y quien, desconfiando de todos estos seres maravillosos, se acerque a ellos con la intención de reducirlos a algo verosímil, tendrá que consagrar mucho tiempo a este tipo de sabiduría inútil.

"Mas yo no tengo tiempo para dedicarme a tales ocios, y la razón, amigo mío, es que aún no he llegado a conocerme a mí mismo, tal como lo exige el precepto délfico. Me parece absurdo que, mientras sigo ignorándome a mí mismo, pueda ocuparme de cosas extrañas. Por eso, dejo que tales cosas sean lo que sean y no pienso en ellas, sino en mí mismo, al meditar si es que soy una criatura de constitución más complicada y monstruosa que la de Tifón, o si, quizá, soy un ser de naturaleza mucho más suave y sencilla, provista de alguna esencia noble y aun divina" (*Fedro*, 229 D y ss.).

Esta clase de interpretación mitológica que los sofistas y retóricos de antaño consideraban como la más alta sabiduría y la flor del verdadero espíritu urbano, le parecía a Platón lo más opuesto a dicho espíritu; pero aunque la haya denunciado como tal, denominándola mera "sabiduría campesina" (ἄγροιχος σοφία), este fallo no impidió que los eruditos de siglos venideros volvieran a entregarse a ella. Los estoicos y neoplatónicos de los tiempos helenísticos compitieron en este arte, como ya lo habían hecho los sofistas y los retóricos de la época de Platón. Y de nuevo, como antiguamente, se volvió a utilizar la investigación lingüística y la etimología como instrumentos de interpretación. En el reino de los fantasmas y de los demonios, así como en el de las más altas expresiones mitológicas, parecía volver a confirmarse la palabra fáustica: aquí se supuso una y otra vez que la esencia de cada figura mítica podía ser reconocida directamente en su nombre. La idea de que el nombre y la esencia se corresponden en una relación íntimamente necesaria, que el nombre no sólo designa, sino que también es ese mismo ser, y que contiene dentro de sí la fuerza del ser... son algunas de las suposiciones fundamentales de esa conciencia elaboradora de mitos, suposiciones que también parecían ser acep-

tadas por la mitología filosófica y científica. Lo que en el espíritu del mito mismo actúa como convicción viviente e inmediata se convierte en un postulado del proceder reflexivo para la ciencia de la mitología; ésta impuso así como principio metodológico la íntima relación entre el nombre y la cosa, y su latente identidad.

Este método se fue profundizando y perfeccionando a través de la historia de la investigación mitológica, de la historia de la filología y de la ciencia del lenguaje. Si bien dicho método mitológico fue instrumento burdo en manos de los sofistas, y también la Antigüedad y la Edad Media utilizaron ingenuas etimologías, luego adquirió aquella agudeza, vigor y amplitud filológica, característica de la visión espiritual, que hoy admiramos en los maestros de la filología clásica actual. Basta confrontar el análisis de los "nombres divinos", tal como lo realiza con exagerada ironía, pero ajustándose al ideal de la verdadera "explicación" de su tiempo, el *Cratilo* platónico, con la fundamental obra de Usener *Los nombres divinos*, para destacar muy clara y palpablemente la distancia que hay entre ambas actitudes espirituales y entre sus métodos. Sin embargo, aun el siglo XIX acepta teorías sobre la relación entre el lenguaje y el mito, de evidente afinidad con los viejos métodos de la *sofística griega*.

Entre los filósofos, fue especialmente Spencer quien intentó probar la tesis de que la veneración mítico-religiosa de los fenómenos naturales, como el Sol y la Luna, tenía su origen solamente en una falsa interpretación de los nombres conferidos por los humanos a este tipo de fenómenos. Entre los filólogos, fue Max Müller quien empleó el análisis filológico no sólo como un medio para revelar la naturaleza de ciertos seres míticos, sobre todo en el ámbito de la religión védica, sino también como punto de partida de su teoría general de la conexión entre el lenguaje y el mito. El mito no es para él ni la transformación de la historia en leyenda fabulosa ni una fábula aceptada como historia; y tampoco surge directamente de la contemplación de las grandes configuraciones y poderes de la naturaleza. Más bien todo lo que llamamos mito es, según su parecer, algo condicionado y proporcionado por la actividad del

lenguaje; es de hecho el resultado de una originaria deficiencia lingüística, de una debilidad inherente al lenguaje. Toda denotación lingüística es esencialmente ambigua. . . y en esta ambigüedad, en esta "paronimia" de las palabras, está la fuente de todos los mitos.

Los ejemplos que Max Müller utiliza para sostener su teoría son característicos de este tipo de interpretación. El autor nos remite aquí a la leyenda de Deucalión y Pirra, quienes, después de haber sido rescatados por Zeus del gran diluvio que exterminó al género humano, se convirtieron en los progenitores de una nueva raza. . . mediante el recurso de echarse piedras sobre los hombros, convirtiéndolas así en seres humanos. Este origen del hombre a partir de la piedra es algo completamente absurdo, y parece resistir a toda interpretación; pero ¿acaso no se aclara en seguida si recordamos que en griego los hombres y las piedras se designaban por los mismos nombres o por voces de sonido semejante: que las palabras λαοι y λᾶας se evocan por su asonancia? Consideremos, análogamente, el mito de Dafne, quien es salvada de los asedios seductores de Apolo, al ser transformada en un árbol de laurel por su madre, la Tierra. También aquí es sólo la historia del lenguaje quien puede hacer "comprensible" este mito y darle algún sentido. ¿Quién era Dafne? Para responder a esta pregunta debemos acudir a la etimología, o sea: debemos investigar la historia de la palabra. Dafne puede remitirse a la palabra *Ahanâ*, que en sánscrito significa "aurora". En cuanto sabemos esto, todo se aclara. La historia de Febo y Dafne no es otra cosa que una descripción de lo que se puede observar todos los días: primero, la aparición de la aurora (Dafne) en el cielo de oriente, luego el salir del dios Sol (Apolo = Febo), que corre detrás de su amada; después, el paulatino empalidecer de la luminosa aurora al contacto de los ardientes rayos solares, y, por último, su muerte y desaparición en el regazo de su madre, la Tierra. Lo decisivo para el desarrollo del mito no fue, por tanto, el fenómeno natural mismo, sino más bien el hecho de que la palabra griega para designar laurel (δάφνη) se asemejara a la palabra sánscrita para designar aurora (*Ahanâ*). Y esto implica, por una suerte de necesidad lógica, la identificación de los seres que dichas palabras designan.

Max Müller saca esta conclusión: "la mitología es natural, es inevitable y representa una necesidad inherente al lenguaje, si reconocemos en él la forma externa y manifestante del pensamiento: ella es, en resumidas cuentas, la oscura sombra que el lenguaje proyecta sobre el pensamiento, y que no desaparecerá hasta que el lenguaje y el pensamiento se cubran y reflejen del todo: lo que nunca se logrará. Sin duda, la mitología brota con mayor fuerza en los tiempos más antiguos de la historia del pensamiento humano, pero nunca desaparece por entero. Pesando sobre él, hoy tenemos nuestra mitología, como la hubo en los tiempos de Homero, con la diferencia de que actualmente no reparamos en ella, porque vivimos en su propia sombra y porque todos retrocedemos ante la meridiana luz de la verdad. Mitología, en el más alto sentido de la palabra, significa el poder que el lenguaje ejerce sobre el pensamiento, y esto es un hecho efectivo en todas las esferas posibles de la actividad mental".[1]

Podría parecer superfluo remontarse a tales concepciones, ya hace tiempo abandonadas por las actuales investigaciones etimológicas y de mitología comparada, si no se tratara de un enfoque característico, que siempre se repite en todos estos dominios: tanto en la mitología como en los estudios del lenguaje y tanto en la teoría del arte como en la del conocimiento. Para Max Müller el mundo mítico es esencialmente un mundo de ilusión. . . y de una ilusión que sólo es explicable si se descubre el original e infaltable autoengaño de la mente, del cual nace el error. Este autoengaño se enraiza en el lenguaje, que siempre juega malas partidas a la mente humana, enredándola una y otra vez en aquella tornasolada ambigüedad de significaciones que es su herencia. Y esta concepción de que el mito no se basa en una fuerza positiva de formulación y creación, sino, más bien, sobre un defecto mental (ya que en él hemos de hallar una influencia "patológica" del lenguaje), todavía encuentra sus representantes

[1] Max Müller, *Über die Philosophie der Mythologie*, reimpreso como apéndice de la edición alemana de la *Introducción a la ciencia de la religión comparada*, segunda edición, Estrasburgo, 1876.

y portavoces en la moderna literatura etnológica.[2]

Pero, en realidad, si intentamos retrotraerla a sus raíces filosóficas, esta actitud se reduce a la simple afirmación de aquel realismo ingenuo, para el que la realidad de las cosas es algo directa e inequívocamente dado, y sería, en su sentido literal, algo tangible, "ἀπρὶξ ταῖν χεροῖν", como dice Platón. Si se concibe lo real de esta manera, es comprensible que todo aquello que no posea esta especie de sólida realidad se disolverá necesariamente en mera ilusión y fraude. Por más fino que sea el hilado de esta apariencia y por más multicolores y agradables que sean sus imágenes, siempre seguirá siendo cierto que tal apariencia no posee un contenido autónomo ni significación intrínseca alguna. En efecto, ella refleja algo real, pero es una realidad cuya medida jamás puede dar y a la que nunca es capaz de reproducir adecuadamente. Desde este punto de vista, toda creación artística será también mera copia, que siempre y necesariamente quedará a la zaga del original. Y en última instancia cae asimismo bajo este veredicto no sólo la simple copia de todo modelo presentado a los sentidos, sino también todo aquello que se conoce como idealización, manera o estilo, pues la misma idealización, medida por la desnuda "verdad" del objeto que se quiere representar, no es nada más que torcimiento subjetivo y desfiguración. Análogamente, parece que cualquier otro proceso de gestación mental implica la misma distorsión violenta, el mismo alejarse de la realidad objetiva y de los datos inmediatos de la experiencia. Es que ningún proceso mental llega a captar la realidad misma, sino que, para poder representarla, para poder retenerla de algún modo, tiene que acudir al signo, al símbolo. Y todo simbolismo esconde en sí el estigma de la mediatez, lo que le obliga a encubrir allí donde pretende manifestar. Así, los sonidos del lenguaje se esfuerzan por "expresar" el acontecer subjetivo y objetivo, el mundo "interno" y "externo"; pero lo que retienen no es la vida y la plenitud individual de la existencia misma, sino tan sólo su abreviatura muerta. Toda esa "denotación" que pretenden dar las

[2] Así, por ejemplo, B. Brinton, *Religons of Primitive Peoples*, Nueva York y Londres, 1907, pp. 115 y ss.

palabras habladas, no va, en realidad, más allá de la simple "alusión"; alusión que debe parecer mezquina y vacua frente a la concreta multiplicidad y totalidad de la experiencia real.

Y esto es válido tanto para el mundo externo como para el mundo del yo: "Cuando *habla* el alma, ¡ay! , entonces ya no habla el *alma*".

De aquí sólo hay un paso hasta las conclusiones de la moderna crítica escéptica del lenguaje, o sea, hasta la completa disolución del presunto contenido verdadero del lenguaje y el reconocimiento de que este contenido lingüístico no es nada más que una especie de fantasmagoría del espíritu. Aun más, con este criterio, no sólo el mito, el arte y el lenguaje, sino hasta el mismo conocimiento teórico llegan a ser mera fantasmagoría, pues tampoco éste puede jamás reflejar la auténtica naturaleza de las cosas, tal como son, sino que debe enmarcar su esencia dentro de "conceptos". Pero ¿qué son los conceptos sino formulaciones y creaciones del pensar, las que, en vez de proporcionarnos las verdaderas formas de los objetos, nos muestran más bien las propias formas del pensamiento? Por consiguiente, también los esquemas desarrollados por las ciencias para ordenar, clasificar y agrupar los fenómenos del mundo real, no son, al fin y al cabo, más que croquis arbitrarios, etéreos tejidos de la mente, en los que se expresa no la naturaleza de las cosas, sino la naturaleza de la mente. Así, el saber científico, lo mismo que el mito, el lenguaje y el arte, han sido reducidos a una especie de ficción, que se recomienda por su utilidad práctica, pero que no puede ser medida por ningún riguroso contraste de verdad, si queremos evitar que se nos diluya en la nada.

Contra esta autodestrucción del espíritu no queda más que un remedio: aceptar con toda seriedad lo que Kant llamó su "revolución copernicana". En vez de medir el contenido, el sentido y la verdad de las formas intelectuales por una cosa exterior, que suponemos debe ser reproducida por ellas, hemos de buscar en estas mismas formas la medida y el criterio de su verdad y significación intrínseca; en vez de tomarlas como meras

copias de algo extraño, debemos ver en cada una de ellas una espontánea ley de generación, un estilo original y tendencioso de expresión que son algo más que la mera imagen de algo inicialmente dado a través de las fijas categorías de la existencia real. Desde este punto de vista, el mito, el arte, el lenguaje y la ciencia aparecen como símbolos; y no en el sentido de puras imágenes que, por medio de sugestiones e interpretaciones alegóricas, se refieren a una realidad, sino considerándolos como fuerzas que crean y establecen, cada una de ellas, su propio mundo significativo. En este dominio, el espíritu se muestra a sí mismo en esa dialéctica íntimamente determinada, por virtud de la cual sólo hay una "realidad", un Ser organizado y definido. En consecuencia, las formas simbólicas especiales no son imitaciones, sino órganos de la realidad, puesto que sólo por medio de ellas lo real puede convertirse en objeto de captación intelectual y, como tal, resultar visible para nosotros.

Y no corresponde a este lugar la cuestión de qué es la realidad en sí, fuera de estas formas, y qué son sus atributos independientes; pues para la mente sólo es visible aquello que posee alguna forma definida, y cada forma de existencia tiene su origen en algún peculiar modo de ver, en alguna intuición de significado y formulación intelectual. Una vez que el lenguaje, el mito, el arte y la ciencia quedan reconocidos como tales formas ideadoras, la cuestión filosófica básica ya no estriba en cuál es la relación de estas formas con una realidad absoluta que constituye, por así decirlo, su sustrato sólido y sustancial, sino que ahora el problema central consiste en cuál es su mutua limitación y suplementación. Aunque todas ellas cooperen orgánicamente en la construcción de la realidad espiritual, cada uno de estos órganos posee, sin embargo, su propia e individual asignación. Surge así la tarea de describir estos esfuerzos, no sólo en su simple yuxtaposición, sino de comprenderlos en su interacción, de entenderlos en su dependencia y en su independencia, ambas relativas.

Desde este ángulo, la relación entre el lenguaje y el mito aparece bajo nueva luz. Ya no se trata de derivar simplemente uno de estos fenómenos del otro y de querer

"explicarlo" por medio de éste, pues eso equivaldría a equiparar a ambos, despojándolos de sus características. Si el mito, según la teoría de Max Müller, no es otra cosa que la oscura sombra que el lenguaje proyecta sobre el pensamiento, no se explica cómo esa sombra siempre vuelve a revestirse con el resplandor de su propia luz, cómo puede desplegar por sí misma una vitalidad y actividad positivas que tienden a eclipsar lo que solemos llamar la inmediata realidad de las (cosas), con lo cual hasta empalidece la plenitud de la experiencia sensible, empíricamente dada. Como dijo Wilhelm von Humboldt, refiriéndose al lenguaje: "El hombre vive con sus objetos fundamentalmente tal como el lenguaje se los presenta, y aun podría decirse que vive con ellos *exclusivamente*, puesto que su sensibilidad y acción dependen de sus percepciones. Por el mismo proceso mediante el cual el hombre (como una hilandera extrae el hilo de su rueca) va extrayendo el lenguaje de su propio ser, también se va entretejiendo con él. Cada lenguaje traza un círculo mágico alrededor del pueblo al que pertenece, y de este círculo no hay escapatoria posible, a menos que se salte a otro".[3]

Esto se refiere tal vez en mayor medida a las representaciones míticas básicas de la humanidad, que al lenguaje. Tales representaciones no son extraídas de un mundo ya completo del ser; no son meros productos de la fantasía, que se desprenden de la fija y positiva realidad empírica de las cosas para elevarse sobre ellas como tenue neblina, sino que, para la conciencia primitiva, representan la totalidad del Ser. La forma mítica de concebir no es algo sobreañadido a ciertos elementos ya definidos de la existencia empírica; por el contrario, aun la misma "experiencia" primaria está impregnada de esta actividad de imaginar mitos y como saturada de su atmósfera. El hombre sólo vive con las *cosas* en tanto que vive con dichas *formas*; se revela la realidad a sí mismo y a su vez se descubre a ella cuando logra introducir su propio ser y el del mundo en este medio plástico, dentro del cual ambos mundos no sólo se conectan, sino que se interpenetran recíprocamente.

[3] W. von Humboldt, *Einleitung zum Kawi-Werk*, S. W. (edición académica), VII, 60.

Por consiguiente, toda teoría que cree haber hallado las raíces del mito explorando el campo de la experiencia, de los objetos, a los que se presentan como originándolo y de los que luego se habría ido despegando gradualmente, sólo puede ofrecer un punto de vista unilatera e inadecuado. Como bien sabemos, hay gran cantidad de tales explicaciones, multitud de teorías, sobre el verdadero meollo y origen de la creación mítica, todas ellas apenas menos abigarradas que el mismo mundo empírico de los objetos. Y todas pretenden hallarlo o en ciertos estados y experiencias psíquicas, especialmente en los fenómenos oníricos, o en la contemplación de los hechos de la Naturaleza, limitándose, entre estos últimos, a la observación de los objetos astronómicos, como el Sol, la Luna, las estrellas, o bien a los más aparatosos procesos meteorológicos, como tempestades, relámpagos y truenos. Se ha intentado así imponer una y otra vez o la mitología del alma o la de la Naturaleza (del Sol, de la Luna o de las tormentas) como las únicas bases de la creación mítica como tal.

Pero en el supuesto caso de que uno de estos dos intentos resultase exitoso, ello no resolvería todavía el verdadero problema que la mitología presenta a la filosofía, sino que a lo sumo lo haría retroceder un paso más, pues la formulación mítica como tal no puede ser comprendida ni apreciada por el simple hecho de determinar el objeto sobre el cual se centra inmediata y originariamente. Ella es y sigue siendo el mismo milagro del espíritu y el mismo enigma, sea que se extienda a este o aquel contenido real, sea que se ocupe de la interpretación o articulación de procesos psíquicos o de objetos físicos, o que, en este último caso, trate con especial preferencia de cierto objeto particular. Aun si fuera posible reducir toda la mitología a la mitología astral –concluyendo así que la conciencia mítica ha surgido de la contemplación de las estrellas–, lo que tal mitología vería en ellas directamente siempre seguiría siendo algo muy diferente de la visión que dichos astros presentan a la percepción y observación empírica, o de la forma en que son concebidos por la especulación teórica y la "explicación" científica de los fenómenos naturales. Descartes dijo que la ciencia teórica continúa siendo una y la misma en su esencia,

sea cual fuere el objeto al que se refiera . . . así como la luz solar conserva su identidad por más numerosos y diversos que sean los objetos por ella iluminados. Lo mismo puede decirse de cualquier forma simbólica del lenguaje, arte o mito, ya que cada una de ellas implica un punto de vista especial y lleva dentro de sí un foco de luz propio y peculiar.

Esa función de enfocar, ese amanecer que produce la iluminación conceptual nunca se puede derivar realmente de las cosas mismas ni puede comprenderse mediante la naturaleza de sus contenidos objetivos, pues aquí no se hace cuestión de lo que vemos según cierta perspectiva, sino de esa perspectiva misma. Si enfocamos el problema de esta manera, no cabe la menor duda de que el reducir todo mito a un tema de discusión no nos acerca a la solución, sino que de hecho nos aleja más que nunca de una respuesta satisfactoria, pues ahora vemos al lenguaje, al arte y a la mitología como otros tantos fenómenos arquetípicos de la mente humana, que pueden ser acuñados como tales, pero no "explicados" mediante su referencia a otro objeto. Los filósofos realistas presuponen como su sólida base para tal tipo de explicación eso que llaman "lo dado", lo cual, según creen ellos, tiene cierta forma definida y cierta estructura inherente y propia. Ellos aceptan esta realidad como un todo integrado de causas y efectos, de cosas y atributos, de estados y procesos, de figuras estáticas y en movimiento, y lo único que podrían preguntarse es cuál de estos elementos incorporó originariamente un producto mental peculiar, como el mito, el lenguaje o el arte. Si se tratara, por ejemplo, del lenguaje, les cabría averiguar si la denominación de las cosas precedió a la de las condiciones y a la de las acciones, o viceversa; en otras palabras, si fueron los nombres las primeras "raíces" del lenguaje o más bien lo fueron los verbos. Pero este mismo problema queda sin sentido tan pronto como se comprende que las diferenciaciones por él supuestas, es decir: la articulación del mundo de la realidad en cosas y en procesos, en aspectos permanentes y en transitorios, en objetos y en acciones, no precede al lenguaje como un sustrato de hechos ya dados, sino que es el lenguaje mismo quien inicia tales articulaciones y las desarrolla en su propia

esfera. De esto se desprende que el lenguaje no puede comenzar por fases de "conceptos nominales" o "conceptos verbales", pues es su propia actividad quien produce la distinción entre estas formas y da entrada a la gran "crisis" espiritual, en la que lo permanente es opuesto a lo transitorio, y el ser es enfrentado con el devenir. Así, los conceptos lingüísticos fundamentales, siempre que se admita su posibilidad, deben ser concebidos como algo anterior a esta distinción, como formas que se encuentran suspendidas entre la esfera nominal y la verbal, entre las cosas y las contingencias, en un peculiar equilibrio del sentir, en un estado de extraña indiferencia.

Análoga ambigüedad parece caracterizar también a las fases más primitivas desde las cuales puede rastrearse el desarrollo del pensamiento mítico y religioso. Juzgamos natural y evidente que el mundo se presente a nuestra percepción y observación como un muestrario de formas definidas, cada una de ellas con sus límites espaciales perfectamente determinados, lo que les proporciona su específica individualidad. Si bien lo vemos como un todo, este todo, sin embargo, se compone de unidades claramente distinguibles que no se mezclan entre sí, sino que conservan su peculiar identidad, que las coloca definitivamente aparte de la identidad de todas las demás. Pero, para la conciencia mítica, estos elementos aislados no se dan separadamente, sino que deben ser derivados del todo de manera original y gradual, pues todavía no se ha realizado el proceso de la diferenciación y selección de las formas individuales. Por esta razón, el estado mítico de la mente ha sido llamado el estado "complejo", para distinguirlo mejor de nuestra actitud analítica abstracta. Preuss, que ha acuñado esta expresión, señala, por ejemplo, en su detenido estudio de la mitología de los indios coras, que la concepción del cielo nocturno y diurno como un todo debe haber precedido a la concepción del Sol, de la Luna y de las diversas constelaciones. El primer impulso mítico –afirma el autor– no se encaminaba a hacer una deidad lunar o solar, sino una comunidad de astros. "Es cierto que el dios solar ocupa el lugar privilegiado en la jerarquía de los dioses, pero aun así puede ser sustituido por los otros dioses

astrales. Estos lo preceden en el tiempo, y son sus creadores, en cuanto alguien se tira al fuego o es arrojado a él; su fuerza es influida por la de ellos, y su vida es conservada artificialmente al ser alimentado con los corazones de las víctimas sacrificadas, o sea, con las estrellas. El estrellado cielo nocturno es la condición previa de la existencia del Sol. En esto consiste el significado de toda la interpretación religiosa de los coras y de los primitivos mejicanos, y debe ser considerado como factor principal en el posterior desarrollo de su religión.[4]

La misma función que aquí se atribuye al cielo nocturno parece corresponder, en la creencia de las razas indogermanas, al luminoso cielo diurno. La ciencia lingüística comparada nos revela una primitiva fase del sentir y del pensar religioso de los indogermanos, en la que se habría adorado al cielo diurno como a la deidad más importante; al *Dyaush-pitar* védico corresponden, en este sentido, según un conocido símil lingüístico, el *Ζευς πατήρ* griego, el *Juppiter* latino, el *Zio* o *Ziu* germánico. Pero aun prescindiendo de este hecho, las religiones indogermánicas confirman en varios de sus rasgos la hipótesis de que la adoración de la luz como un todo indiviso precedió a la de los astros aislados, que sólo figuran como sus intermediarios, como sus manifestaciones especiales. Por ejemplo, en el *Avesta*, Mitra no es un dios solar, como será considerado en épocas posteriores, sino que es el genio de la luz celestial. Aparece sobre los picos de las montañas antes de la salida del Sol, para subir a su carruaje que, tirado por cuatro corceles blancos, atraviesa los espacios celestes durante todo el día; y cuando cae la noche, él, el siempre vigilante, sigue alumbrando la faz de la Tierra con difuso resplandor. Se nos informa explícitamente que este ser no es ni el Sol ni la Luna ni tampoco las estrellas, sino que a través de ellos, a través de esos sus mil oídos y diez mil ojos, lo percibe todo y vela sobre el mundo.[5]

[4] S. Preuss, *Die Nayarit-Expedition I: Die Religion der Cora-Indianer*, Leipzig, 1912, S. L. Cfr. también Preuss, *Die geistige Kultur der Naturvölker*, pp. 9 y ss.

[5] Yasht X, 145: Yasna 1, ii (35); cfr. Cumont, *Textes et Monuments figurés relatifs aux Mystères de Mithra*, Bruselas, 1899, I, p. 225.

Vemos así en un ejemplo concreto cómo la interpretación mítica sólo capta originariamente el gran antagonismo básico cualitativo entre la luz y la sombra, elementos que maneja como una sola esencia, como un todo complejo, del que sólo paulatinamente irán emergiendo las características definidas. Así como la conciencia lingüística, el genio de la actividad mítica sólo "posee" formas aisladas individuales en cuanto las va *poniendo* progresivamente, en cuanto las va "segregando" del todo indiferenciado de su intuición originaria.

Esta penetración dentro de la función determinadora y discriminadora que el mito, tanto como el lenguaje, desempeñan en la construcción mental de nuestro mundo "objetivo", parecería ser todo lo que una "filosofía de las formas simbólicas" puede enseñarnos. La filosofía como tal no puede ir más lejos; ni tampoco puede atreverse a presentarnos *in concreto* este gran proceso de surgencia ni a diferenciarnos cada una de sus fases. Pero si la filosofía pura debe limitarse a darnos la imagen general y teórica de este desarrollo, es posible que la filología y la mitología comparada puedan completar este mero esbozo y trazar con líneas firmes y precisas lo que la especulación filosófica sólo es capaz de insinuar.

Un primer paso, realmente portentoso, en esta dirección fue dado por Hermann Usener en su obra *Los nombres divinos*. Puso a su trabajo el siguiente subtítulo: "Ensayo para una ciencia de la concepción religiosa"; y así lo ubicó definitivamente en la esfera de los problemas filosóficos y del tratamiento sistemático. Delinear la historia de los dioses, su sucesiva aparición y su peculiar desarrollo entre las diversas tribus humanas —nos dice—, no es un fin asequible, pues sólo podemos elaborar una historia de las ideas míticas. Estas ideas, por más polícromas, variadas y heterogéneas que puedan parecer a primera vista, poseen su propia legalidad interna; no surgen de un desenfrenado capricho de la imaginación, sino que avanzan por las calles, bien definidas, del sentimiento y del pensamiento creador. La mitología se propone revelar esta ley intrínseca; ella es la ciencia (λόγος) del mito o la

ciencia de las formas de la concepción religiosa.[6] Usener no parece esperar ninguna ayuda de la filosofía; sus descubrimientos en este campo pueden, en verdad, dar descanso a los filósofos, quienes tienden a considerar a la mente humana como dotada *ab initio* con categorías lógicas. "Nuestros filósofos" —observa el autor—, "en su divina superioridad sobre lo histórico, emplean la formación conceptual y la inclusión de lo singular dentro de la especie y del género como un proceso evidente y necesario del espíritu humano. Olvidan que, más allá de nuestra teoría de la lógica y del conocimiento, hubo largos períodos en el desarrollo mental en los que el espíritu humano se fue abriendo paso poco a poco hasta alcanzar la conceptuación, y que entonces el pensamiento se había sometido a leyes esencialmente distintas de la ideación y del lenguaje. Nuestra epistemología carecerá de todo fundamento real hasta que la ciencia lingüística y la mitología hayan revelado los procesos de la representación espontánea e inconsciente. El salto entre la percepción específica y los conceptos generales es mucho más grande de lo que nos permiten suponer nuestras nociones escolares y este nuestro lenguaje que piensa por nosotros; es tan grande, que no llego a imaginarme cómo pudo haberse realizado, si el lenguaje mismo, sin que el hombre se diese cuenta de ello, no hubiera preparado e impulsado todo este proceso. Es el lenguaje el que produce una multitud de expresiones individuales y casuales, de las que poco a poco va destacando *una*, que luego extiende su denotación sobre una cantidad siempre creciente de casos, hasta que por fin llega a abarcarlos todos y a ejercer la función de un concepto genérico" (p. 321).

Esta objeción contra la filosofía apenas podría admitir otra razón más convincente, pues casi todos los grandes sistemas filosóficos —exceptuado tal vez el sistema platónico— prácticamente no han prestado atención a aquel "fundamento" de la teoría del conocimiento teórico, cuya necesidad señala Usener. Por tanto, aquí es el filólogo, el investigador del lenguaje y de la religión, quien enfrenta a la filosofía con un

[6] Usener, *Götternamen. Versuch einer Lehre von der religiösen Begriffsbildung*, Bonn, 1896, p. 330; cfr. esp. pp. V y ss.

nuevo problema, problema que surge de sus propias indagaciones. Y Usener no sólo indicó un nuevo camino, sino que también supo seguirlo decididamente, al utilizar los recursos proporcionados por la historia del lenguaje, por el análisis exacto de las palabras y sobre todo por el de los nombres divinos. Podríamos preguntarnos si una filosofía que no dispone de tales medios puede solucionar este problema, que le ha sido presentado por las ciencias del espíritu, y cuáles son los expedientes intelectuales que aplica en este caso. ¿Hay otro camino que el de la *historia* del lenguaje y de la religión para acercarnos mejor al origen de los conceptos primarios tanto lingüísticos como religiosos? O, en este sentido, conocer la génesis de tales ideas ¿es lo mismo que conocer sus últimos significados y funciones?

Este es el punto que me propongo resolver en las páginas siguientes. Retomaré el mismo planteo del problema, tal como fue concebido por Usener, pero lo enfocaré desde un punto de vista distinto y lo abordaré partiendo de otra base, que no es la de las consideraciones lingüísticas y filológicas. El mismo Usener destacó la equidad y hasta la necesidad de semejante aproximación desde que formuló su problema básico no como un simple asunto de la historia lingüística y de la historia intelectual, sino también como un tema de la lógica y de la epistemología. Esto implica que estas dos disciplinas también pueden manejar el problema de la concepción semántica y mítica tratándolo con sus propios procedimientos y principios metodológicos. Sólo a través de esta expansión, de esta aparente transgresión del círculo usual de las tareas de la lógica, podrá esta ciencia llegar realmente a su propia intimidad, y entonces el reino del razonamiento teórico puro podrá diferenciarse y distinguirse nítidamente de los otros campos del ser intelectual y de su desarrollo.

II
La evolución de las ideas religiosas

Antes de abordar este objetivo general, debemos considerar los hechos aislados que las investigaciones histórico-lingüísticas y religiosas de Usener han traído a luz, con el fin de obtener así una base concreta para nuestras interpretaciones y construcciones teóricas. En la formación y estructuración de esos conceptos teológicos que ha construido utilizando las nomenclaturas divinas, Usener distingue tres fases principales de tal desarrollo. La más antigua de éstas se caracteriza por la creación de los "dioses momentáneos". Estos seres no personifican ninguna fuerza de la Naturaleza, ni tampoco representan aspecto alguno especial de la vida humana, y menos todavía se fija en ellos un rasgo o valor iterativo, que luego se transforma en una imagen mítico-religiosa estable; por el contrario, es algo puramente instantáneo, una excitación del momento, un fugaz contenido mental, que aparece y desaparece con análoga rapidez, por cuya objetivación y exteriorización se crea la imagen del "dios momentáneo".

De este modo, cada impresión recibida por el hombre, cada deseo que en él se agita, cada esperanza que lo atrae, y cada peligro que lo amenaza, puede llegar a afectarlo religiosamente. Sólo es necesario que la sensación momentánea coloque al objeto delante de él, o que lo sorprenda con su aureola de santidad algún despliegue exterior de fuerza o aun su propio estado personal íntimo, para que ese "dios momentáneo" haya sido experimentado y creado. El nos enfrenta con su inmediata singularidad y originalidad, no como parte de una fuerza susceptible de manifestarse aquí, allá y en cual-

quier lugar, en varios tiempos y lugares y para distintas personas, de manera múltiple y sin embargo homogénea, sino como algo que sólo existe aquí y ahora, en un indivisible momento de la experiencia y para un solo sujeto, a quien abruma y subyuga.

Usener mostró, a través de ejemplos de la literatura griega, cuán vivo era todavía entre los griegos del período clásico este primitivo sentimiento religioso y cómo volvió a tener eficacia para ellos una y otra vez. "Debido a esta vivacidad y excitabilidad de su sentimiento religioso, cualquier concepto u objeto que en un instante dominara todos sus pensamientos, podía ser exaltado sin más a la jerarquía divina: Inteligencia, Razón, Riqueza, Casualidad, Emoción, Vino, Festín, Cuerpo del Ser Amado . . . todo lo que nos llega repentinamente como un envío del cielo, todo lo que nos alegra, entristece o abruma, parece un ser divino para tan sensible conciencia religiosa. Hasta donde alcancemos a remontarnos en la cultura de los griegos, veremos que expresan semejantes experiencias por medio de la palabra δαίμων" (pp. 290 y ss.).

Pero sobre un nivel, en cierto sentido más elevado, que el de estos demonios momentáneos, que vienen y van, apareciendo y desapareciendo como las propias emociones subjetivas de que surgen, encontramos ahora una nueva serie de divinidades, que no proceden de los sentimientos espontáneos, sino de las actividades ordenadas y continuas del hombre. A medida que va avanzando el desarrollo espiritual y cultural, la actitud pasiva del hombre frente al mundo externo se va transformando gradualmente en una actitud activa. El hombre deja de ser un simple juguete de las impresiones externas y por propia voluntad encauza el curso de los acontecimientos de acuerdo con sus necesidades y deseos. Esta regulación cuenta ahora con sus propias medidas y su propia periodicidad: a intervalos definidos, en ciclos uniformes, las actividades humanas se repiten día tras día, año tras año, y se enlazan con afectos invariables y permanentes. Pero de nuevo el yo humano sólo puede llevar a cabo su hacer presente (como antes su recibir) proyectándolo sobre el mundo exterior, y dándole alguna forma concreta. Cada dirección de la actividad humana hace

surgir su correspondiente dios particular. Tampoco estas divinidades (que Usener llama "dioses especiales": *Sondergotter*) poseen todavía una función o significación general; aún no se difunden a través del ser en toda su amplitud y profundidad sino que se limitan a un simple sector del mismo, a un recinto muy reducido. Pero, dentro de sus respectivas esferas, dichos dioses han ganado en determinación y duración, y con ello también han alcanzado cierta universalidad. Por ejemplo, el dios-patrón de la escarificación, el dios Occator, no sólo preside la labranza de un año determinado y el cultivo de este o aquel campo, sino que es el dios de los sembrados en general, aquel a quien invoca anualmente toda la comunidad como su protector y guardián en ocasión de reiniciarse dicha tarea campestre. Así, representa una especial (y tal vez humilde) actividad campesina, pero la representa en su validez general (p. 280).

Usener demuestra a través de los llamados "dioses funcionales" de los romanos cuán rica y diversamente se había expandido este tipo de "dios especial" en la religión de Roma. Cada actividad tiene su "dios especial": tanto el abrir de los surcos en la tierra, como la segunda arada, los actos de sembrar, de escardar la cizaña, de segar el trigo, así como su cosecha y almacenamiento en los graneros. Y ninguna de estas tareas puede resultar exitosa si no se invoca al dios apropiado, según las reglas prescritas y por su nombre exacto. Usener ha descubierto en la tradición religiosa lituana la misma típica articulación del panteón popular, de acuerdo con las distintas actividades. De esto, así como de otros descubrimientos similares en la historia de la religión griega, concluye que la naturaleza y nombre de dichos dioses especiales aparecen análogamente en ciertos estadios del desarrollo religioso de casi todos los pueblos. Ellos representan una etapa intermedia y necesaria, que la conciencia religiosa debe atravesar para llegar a su logro último y supremo: la concepción de los dioses personales.

Pero la trayectoria recorrida para lograr tal objetivo sólo puede ser iluminada, según la opinión de Usener, por la investigación filológica, "pues la condición nece-

saria para el nacimiento de los dioses personales es un proceso histórico-lingüístico" (p. 316). Siempre que se concibe por primera vez un dios especial, se lo inviste de un nombre especial, derivado de la actividad particular que le dio origen. Mientras se comprenda este nombre y se lo perciba en su significación originaria, sus propios límites estarán en correspondencia con los poderes del dios, y a través de su nombre un dios puede ser retenido constantemente en el estrecho campo para el que originalmente fue creado. Algo muy distinto sucede cuando, sea por alteración fonética, sea por desuso de la correspondiente raíz lingüística, el nombre divino pierde su inteligibilidad, su conexión con el tesoro viviente del lenguaje. Entonces tal nombre ya no sugiere, a quienes lo expresan u oyen, la idea de una actividad singular, a la que el sujeto agente permanece exclusivamente atado. Es que tal palabra se ha hecho nombre propio... y éste implica, igual que el nombre de pila de una persona, la concepción de una personalidad. Se ha creado así un nuevo Ser que sigue desarrollándose según sus propias leyes. El concepto de dios especial, que expresa una cierta actividad más bien que una determinada naturaleza, logra ahora su corporeidad y se presenta, por así decirlo, en su propia carne. Este dios ahora es capaz de actuar y de sufrir como una criatura humana; obra de diversas maneras y, en vez de consumirse completamente en una actividad singular, la enfrenta como un sujeto autónomo. Los múltiples nombres divinos, que en su origen habían servido para designar otros tantos dioses singulares, nítidamente separados entre sí, se funden ahora en un único ser personal, que así halla nacimiento; todos ellos se convierten en los distintos apelativos de este Ser, y expresan los diferentes aspectos de su naturaleza, de su poder y de su jerarquía (pp. 301 y ss., 325 y 330).

Lo que más intriga de estos resultados de Usener (que hemos tratado de recapitular con brevedad) no es, en primer lugar, su conclusión material, sino el método por el cual la ha obtenido. Usener cree haberla alcanzado por el camino del análisis lingüístico; y no se cansa de subrayar que la investigación de las formas lingüísticas, por medio de las cuales se expresan las diversas representaciones religiosas, son el hilo de Ariadna,

la única vía y esperanza para poder hallar orientación segura en el laberinto del pensamiento mítico. Sin embargo, el análisis filológico y etimológico no es su único objetivo; sólo le sirve de instrumento, y éste queda subordinado a un problema más profundo y extenso. Es que no importa tanto conocer y comprender la transmutación histórica de los nombres y figuras divinos como llegar a remontarnos a su "origen". La reflexión intenta retroceder hasta el punto en que ambos —el dios y su nombre— brotaron inicialmente de la conciencia. Pero este "brotar" no sólo es imaginado como algo temporal, no es tomado como un irrepetible proceso histórico, que manifiesta su eficacia en determinado momento, sino que se intentará comprenderlo a partir de la estructura fundamental del conocimiento lingüístico y mítico, a partir de una ley general de la conceptuación lingüística y religiosa. Aquí no nos hallamos en el dominio de la historia, sino en el de la fenomenología del espíritu. En su prefacio dice Usener: "Sólo mediante la más comprensiva penetración dentro de las huellas espirituales del pasado, es decir, mediante la investigación filológica, llegamos a ejercitarnos en el arte de sentir de acuerdo con el pasado; entonces comienzan a vibrar y a cantar gradualmente dentro de nosotros ciertas resonancias de simpatía que nos permiten descubrir en nuestra propia conciencia los hilos unificadores de lo antiguo con lo moderno. Una observación y comparación más fecunda nos permite ir más lejos y elevarnos de los casos particulares a la ley general. La ciencia humana estaría muy mal servida si el investigador de lo particular no pudiese llegar a la visión sinóptica. Al revés, cuanto más profundo sea el sondeo, más probable será la recompensa del conocimiento de lo universal".

Por eso, las investigaciones de Usener se mueven desde el principio en el ámbito de las lenguas y de las culturas históricas clásicas. Casi todo su material comprobativo lo extrae de las historias de las religiones griega y romana; sin embargo, aclara perfectamente que estas demostraciones sólo sirven como meros ejemplos para lograr conexiones de carácter más general. Éstas adquieren relieve especial y preciso cuando a los testimonios recogidos por Usener agregamos también los de la investi-

gación etnológica de los últimos decenios. El mismo autor, aunque dejó sin utilizar considerable material comparativo de las culturas y religiones primitivas, reconoce y destaca expresamente que sólo obtuvo esta comprensión de los rasgos más importantes y básicos de la historia de la religión grecorromana valiéndose de sus estudios del politeísmo lituano.

También en ámbitos completamente aislados entre sí, como son los de las religiones americanas y africanas, se dan paralelismos sorprendentes, que sirven para confirmar e iluminar las tesis fundamentales de Usener sobre historia y filosofía de las religiones. En la detallada y cuidadosa información sobre la religión de los eveos, publicada por Spieth, hay una descripción del panteón eveo, que es una ilustración sin igual de aquella fase del desarrollo religioso, caracterizada por Usener con el nombre de "dioses momentáneos". No es manifiesto ni apenas probable que Spieth se haya remitido en este caso a Usener, ni que el teólogo y misionero haya sido influido de algún modo por las teorías del filólogo clásico; en general, su intención no se dirige a cualquier tipo de reflexiones generales y teóricas, sino a la simple representación de los hechos observados. Tanto más nos sorprende, entonces, lo que Spieth no sólo dice de la naturaleza de los dioses eveos, de la naturaleza de los *trôwo*, sino también de su origen. "Cuando los habitantes de la ciudad Dzake en Peki se instalaron en su actual dominio, cierto campesino, que trabajaba en sus campos, fue en busca de agua. En una cavidad en forma de artesón hundió su machete dentro de la tierra húmeda. De pronto brotó delante de él un jugo semejante a la sangre, del que bebió, saciando su sed. Luego contó esto a sus allegados y los persuadió para que lo acompañaran y rindieran culto a dicho líquido rojo. Después de algún tiempo se fue aclarando el agua, y toda la familia bebió de ella. Desde ese instante el agua fue un *trô* para su descubridor y para sus familiares."

"Se cuenta que al llegar los primeros colonos de Anvlo, se encontraron con un hombre parado ante un corpulento árbol de baobab. La vista de este árbol lo había asustado. De ahí que consultara a un sacerdote

a fin de pedirle una explicación sobre el particular. Recibió entonces como respuesta: 'que el árbol de baobab era un *trô* deseoso de vivir con él y de ser adorado'. El miedo aparecía en este caso como una señal por la cual supo ese hombre que un *trô* se le había manifestado. Si alguien se oculta de sus perseguidores, sean animales o humanos, en un montón de termitas, esa misma persona dirá luego: 'El montón de termitas me salvó la vida'. Algo parecido sucede cuando un hombre encuentra refugio en un arroyo contra una fiera herida y enfurecida, o cuando una familia o toda una tribu se resguarda en una montaña contra un enemigo común. En cada uno de estos casos, el rescate es atribuido a un poder inmanente a este objeto o lugar, en el cual o por el cual se recibe la salvación."[7]

El valor de semejantes observaciones para la historia general de las religiones estriba en el hecho de que aquí aparece un concepto dinámico de la divinidad que sustituye a los conceptos estáticos con que antes solían operar; es decir, que el dios o demonio no es meramente descrito de acuerdo con su naturaleza y significado, sino que también se toma en cuenta la ley de su origen. Se quiere sorprender su génesis en la conciencia mítico-religiosa, con el propósito de señalar la hora justa de su nacimiento. Si la ciencia empírica se enfrenta con problemas de este tipo en los dominios de la investigación etimológica de la religión y de la etnología, nadie puede negar a la filosofía el derecho de trabajar en ellos y buscarles solución mediante sus propios principios e intereses.

[7] Spieth, *Die Religion der Eweer in Süd-Togo,* Leipzig, 1911, pp. 7 y ss. Cfr. esp. el trabajo de Spieth sobre las tribus de los eveos, Berlín, 1906, pp. 462, 480, 490. Los ejemplos aquí aducidos sirven especialmente para debilitar la objeción de Wundt, quien observa que los "dioses momentáneos" de Usener, más que puntos de partida realmente empíricos, son postulados lógicos (*Volkpsychologie, IV, 561*).

III
Lenguaje y concepción

Para comprender la naturaleza peculiar de la concepción mítico-religiosa no sólo a través de sus resultados, sino en su principio, y para ver además cómo la formación de los conceptos lingüísticos se relaciona con la de los conceptos religiosos, y en qué rasgos esenciales coinciden ambas, es asimismo necesario que nos remontemos aún más lejos dentro del pasado. No debemos vacilar en emprender un rodeo por los campos de la lógica y de la epistemología, pues sólo sobre estas bases esperamos poder determinar más precisamente la función de esta clase de ideaciones y distinguirlas claramente de las formas conceptuales empleadas por el pensar teórico.

El mismo Usener sabía que su problema no sólo poseía un aspecto histórico y filosófico-religioso, sino también otro relacionado con la pura teoría del conocimiento, pues sus investigaciones pretenden esclarecer nada menos que un antiguo problema básico de la lógica y de la crítica del conocimiento: el problema de los procesos espirituales, a través de los cuales se opera la elevación desde lo singular a lo general, desde las percepciones y representaciones particulares hasta un concepto universal. Si, para llegar a tal meta, no sólo ve la posibilidad de una eventual excursión por los dominios de la historia del lenguaje y de la religión, sino que hasta la considera necesaria, esto supone que no se ha dado por satisfecho, ni ha quedado tranquilo con las comunes explicaciones de los estudiosos de la lógica sobre la relación de lo general con lo particular y singular. De hecho, es muy fácil caracterizar lo que en este tipo de explicación resulta chocante para todo lingüista que trata de calar

hondo en el fundamento espiritual del lenguaje. De acuerdo con las enseñanzas tradicionales de la lógica, la mente forma los conceptos al reunir en el pensamiento cierto número de objetos que poseen propiedades comunes —es decir: que coinciden en ciertos aspectos—, al pensar y al hacer abstracción de las diferencias, de tal suerte que únicamente retiene las semejanzas y reflexiona sobre ellas. Es así como surge en la conciencia la idea general de tal o cual clase de objetos. Por tanto, el concepto (*notio, conceptus*) es aquella idea que representa la totalidad de las características esenciales, o sea: la esencia de los objetos en cuestión.

En esta explicación, al parecer tan simple y convincente, todo depende de lo que se entienda por "características", y de cómo tales características originariamente fueron determinadas. La formulación de un concepto general presupone características ya definidas; sólo cuando existen ciertos rasgos fijos, por los cuales las cosas pueden ser reconocidas como semejantes o disímiles, como coincidentes o no coincidentes, es posible reunir en una clase los objetos que se asemejan entre sí. Y no podemos dejar de preguntarnos en este punto: ¿cómo existen semejantes diferencias antes del lenguaje? ¿No es más exacto que adquirimos conciencia de ellas por medio del lenguaje, por el acto mismo de nombrarlas? Si esto último es lo aceptable, entonces, ¿según qué reglas, según qué criterio se desenvuelve este acto? ¿Qué es lo que induce o determina al lenguaje a reunir justamente estas ideas en un todo singular y a denominarlas con una determinada palabra? ¿Qué es lo que le obliga a seleccionar ciertas formas privilegiadas de entre la siempre fluyente y siempre uniforme corriente de las impresiones que hieren nuestros sentidos o brotan de los procesos espontáneos de la mente, para detenerse ante ellas y conferirles una "significación" particular?

Tan pronto como se plantea el problema de esta manera, la lógica tradicional ya no ofrece ningún punto de apoyo al estudioso ni al filósofo del lenguaje, pues su explicación sobre el origen de las ideas universales y de los conceptos genéricos ya presupone la misma cosa que estamos tratando de entender y deducir, a saber: la

formulación de las nociones lingüísticas[8]. El problema se torna aún más difícil y aún más urgente, si se considera que la forma de esa síntesis ideadora, que conduce a los conceptos verbales primarios y a las denotaciones, no es determinada simple y unívocamente por el objeto mismo, sino que abre un amplio campo de acción para la libre actividad del lenguaje y para su peculiaridad específicamente mental. Por supuesto, esta libertad debe poseer sus reglas, y este poder original y creativo, su propia ley. Pero, ¿se deja explicar esta ley? ¿Y puede ser relacionada con los principios que gobiernan a las otras esferas de la expresión espiritual, especialmente con las reglas de la concepción mítica, de la religiosa y de la concepción puramente teórica, es decir, científica?

Si comenzamos por estas últimas, es factible demostrar que la tarea intelectual (mediante la cual el espíritu forma las representaciones y los conceptos generales partiendo de las impresiones particulares) tiende a romper el aislamiento de los datos, a los que pretende arrancar del "aquí y ahora" de su ocurrencia real, relacionándolos con otras cosas y reuniendo a éstas y aquéllos dentro de un orden incluyente, dentro de la unidad de un "sistema". La forma lógica de la concepción, desde el punto de vista del conocimiento teórico, no es otra cosa que la preparación para la forma lógica del juicio . . . y no olvidemos que todo juicio tiende a superar la ilusión de singularidad que va adherida a cada contenido particular de la conciencia. El hecho aparentemente singular es conocido, comprendido y fijado en un concepto, sólo cuando es "subsumido" bajo una idea general, cuando es aceptado como el "caso" de una ley, como miembro de una multiplicidad o de una serie. En este sentido, todo verdadero juicio es sintético: pues su principal intento y ambición es justamente esta síntesis de la parte en un todo, este entretejer a los particulares dentro de un mismo sistema. Dicha síntesis no puede lograrse inmediatamente ni de golpe, sino que debe ser elaborada poco a poco, por la progresiva actividad de relacionar entre sí las nociones aisladas o las impresiones sensibles particulares, reuniendo después esos todos

[8] Para más detalles, ver mi *Philosophie der symbolischen Formen*, tomo I, pp. 244 y ss.

resultantes en complejos mayores, hasta conseguir, por fin, que la última unificación de todos estos complejos separados produzca la imagen coherente de la totalidad de las cosas.

La tendencia hacia esta totalidad es el principio vivificante de nuestra concepción teórica y empírica. Por eso, esta última es necesariamente "discursiva"; es decir, que parte de un caso singular, pero en vez de engolfarse en él y demorarse en su contemplación, simplemente lo considera como un punto de partida, desde donde recorre toda la gama del Ser, en las especiales direcciones ya determinadas y fijadas por el concepto empírico. Sólo por este proceso de ir atravesando cierto dominio de la experiencia (o sea: del pensamiento discursivo), recibe lo particular su "sentido" intelectual fijo y su carácter definido. Se presenta bajo distintos aspectos, de acuerdo siempre con los contextos cada vez más amplios en los que es incluido y el lugar que el mencionado objeto ocupa en la totalidad del Ser —o más bien, el que le es asignado por el progresivo avance del pensamiento— determina su contenido y significación teórica.

No requiere mayores aclaraciones el dilucidar cómo este ideal del conocimiento controla el desarrollo de la ciencia y sobre todo la construcción de la física-matemática. Todos los conceptos de la física no tienen otro objetivo que transformar en un sistema, en un conjunto coherente de leyes la "rapsodia de percepciones" con que el mundo sensible se nos presenta realmente. Cada dato particular sólo se convierte en un fenómeno, en un objeto de la "Naturaleza", cuando se somete a esta exigencia, pues "Naturaleza", en el sentido teórico de la palabra, según la definición kantiana, no es nada más que la existencia de las cosas tal como están determinadas por las leyes generales.

Podría parecer que este concepto kantiano resulta demasiado estrecho, que va a carecer de eficacia tan pronto como apartemos nuestra mirada (en primer lugar) de la "naturaleza" física y (en segunda instancia) de los conceptos teórico-constructivos de las ciencias exactas, para dirigirla (en el primer caso) a la biología y a las

"ciencias naturales" descriptivas y (en el segundo) a la naturaleza "viva". Por lo menos aquí, cada cosa posee su significado por sí misma, y no se presenta meramente como el caso particular de una ley a la que se subordina sino que aparece dentro de sus propios límites individuales. Justamente, esta limitación le confiere una existencia significativa. Sin embargo, una observación más detenida de esta inducción nos descubre que ella en realidad no implica un contraste con la generalidad, sino que dicha generalidad más bien se da como su complemento, como su sustituto y su correlato necesario.

Obtendremos una idea más precisa de este hecho si, por ejemplo, nos fiamos en el método goethiano de la contemplación de la naturaleza: método que no sólo se caracteriza por señalar, con la mayor claridad y vivacidad posible, la actividad de un determinado tipo del pensamiento natural, sino que también implica el conocimiento de esta función y la percepción y expresión de su norma interna. Goethe vuelve siempre a insistir en la necesidad de la plena concreción, de que se realice cabalmente la contemplación de la Naturaleza, donde cada cosa singular debe ser comprendida y contemplada dentro del preciso contorno de su figura particular; pero, con no menor agudeza, dice el mismo autor que lo particular está sometido eternamente a lo general y que sólo gracias a esto se va constituyendo en su singularidad y en ella es comprendido. Justamente lo peculiar y característico de la naturaleza viva es que en ella no se da nada que no esté conectado con el todo. Goethe se pronunció así acerca de la ley fundamental que rige su investigación: "Las observaciones del mundo físico hicieron surgir en mi fuero interno el convencimiento de que toda contemplación de los objetos impone el alto deber de buscar cuidadosamente cada una de las condiciones bajo las cuales se presenta un fenómeno y de tender, en lo posible, a circunscribir la totalidad de dicho fenómeno, pues en últiam instancia dichas condiciones se ven forzadas a alinearse una contra otra o, más bien, a entreverarse. Además, deben llegar a constituir una especie de organización, a manifestar toda su vida interior ante la mirada penetrante del investigador".

Aquí lo general no aparece, como en la física-matemá-

tica, bajo la figura de una fórmula abstracta, sino que se destaca como una "totalidad vital" concreta. No se trata de la mera subordinación del caso particular a la ley, sino de una "organización" que, al relacionar la parte con el todo, simultáneamente, percibe la forma del todo en la parte. Ahora bien, el carácter discursivo del pensamiento todavía conserva su vitalidad y efectividad en medio de esta percepción, pues el objeto, en su determinación y singularización individual, no se inmoviliza simplemente frente a la percepción, sino que comienza a moverse ante ella. No representa una mera y simple figura, sino que se despliega en una serie y en una gran variedad de figuras: se presenta bajo la ley de la "metamorfosis". Y esta metamorfosis no se interrumpe hasta que no haya sido recorrido todo el ámbito de la observación natural. Dicho ámbito sólo existe para el investigador en cuanto es atravesado gradualmente por una constante alineación de los casos, que progresa de lo próximo a lo próximo.

Goethe elogia la "máxima" de la metamorfosis por cuanto ella lo condujo felizmente a través de todo el dominio de lo comprensible y, por último, hasta el límite de lo incognoscible, ante el que se debe conformar el espíritu humano. En este tipo de contemplación se toma cada existente dentro de su singularidad, pero al mismo tiempo se lo concibe como un "analogon" de todo lo existente, de manera que la existencia siempre se presenta como apartada y a la vez como relacionada con otra cosa. La forma del intuir no se opone a la del "deducir", sino que ambas se compenetran y fusionan. Por eso dice Goethe de sí mismo: "... No descansaré hasta hallar un punto significativo, del que puedan deducirse muchas cosas o, más bien, que él mismo las haga brotar de sí y las lleve a mi encuentro".

Se hallan bajo la misma ley de nuestro pensamiento tanto los conceptos formales morfológicos y biológicos como los históricos. Se ha establecido una distinción entre el modo "individualizador" del pensamiento histórico y el modo "generalizador" de la ciencia. Mientras que en esta última cualquier caso concreto es visto simplemente como una instancia de una ley general y el "aquí" y el "ahora" carecen de significado a menos que

revelen una regla universal, en la historia —por el contrario— se buscan deliberadamente este "aquí" y este "ahora" para comprenderlos mejor en su propio carácter. Ahora bien, la intención del historiador no se dirige a cualquier tipo de concepto, actualizable en una pluralidad de ejemplares similares y equivalentes, ni a un acontecer repetible, reiterativo, sino que se refiere a la propiedad y peculiaridad de los hechos concretos, a lo fácticamente irrepetible y único. Y también es cierto que esta nota única y peculiar, propia de la materia del acontecer y de la ciencia histórica, no incluye simultáneamente a su forma específica. Aun en el pensamiento histórico, el hecho particular sólo adquiere significado en virtud de las conexiones que va estableciendo. Aunque no puede ser mirado como el caso de una ley general, sin embargo, para pensarlo históricamente, para que aparezca *sub specie* histórica, debe ocupar su lugar como un miembro de la serie de los acontecimientos, o pertenecer a algún nexo teleológico. Su determinación en el tiempo es, por tanto, lo exactamente opuesto a su estado de aislamiento temporal; pues contemplado desde el punto de vista histórico sólo tiene significado si remite a un pasado y preanuncia el porvenir.

Así, toda genuina reflexión histórica, en vez de perderse en la visión de lo meramente único, debe empeñarse, a semejanza del pensamiento morfológico de Goethe, en hallar aquellos momentos "fecundos" dentro del curso de los acontecimientos donde, como en puntos focales, concluyen series enteras de sucesos. En tales puntos, las fases de la realidad, que se encuentran muy separadas entre sí, llegan a conectarse hasta constituir un todo unitario para la concepción y la comprensión histórica. En cuanto ciertos momentos significativos son entresacados de la corriente uniforme del tiempo, se relacionan entre sí y se concatenan en series, se iluminan gradualmente el origen y el fin de todo acontecer, su de dónde y su hacia dónde. Así también, el concepto histórico se caracteriza por el hecho de que a través de él se forjan de un solo golpe miles de combinaciones; y no es tanto la percepción de lo singular, sino más bien el tener conciencia de estas combinaciones lo que va gestando eso que llamamos "sentido" específicamente

histórico de los fenómenos, o sea, su peculiar historicidad.

Pero no nos detengamos por más tiempo en estas reflexiones generales, pues nuestra intención no se dirige a la estructura de los conceptos científicos; sólo consideramos esta estructura con el objeto de elucidar la forma y el carácter de los conceptos lingüísticos primordiales. Mientras esto aún esté por hacer seguirá siendo incompleta la teoría puramente lógica de la concepción intelectual, pues los conceptos del conocimiento teórico sólo constituyen una capa superior de la lógica, que a su vez se basa sobre otra capa inferior: la de la lógica del lenguaje. Antes que se inicie el trabajo intelectual de concebir y comprender los fenómenos, debe haberle precedido y haber alcanzado cierto grado de elaboración la tarea de la denominación, porque es esta tarea la que transforma el mundo de las impresiones sensibles, tal como las poseen los animales, en un mundo mental, en un mundo de ideas y significaciónes. Todo conocimiento teórico parte de un mundo ya preformado por el lenguaje y también el historiador, el científico, y aun el filósofo, viven con sus objetos sólo cuando el lenguaje se los presenta. Y esta dependencia inmediata, inconsciente, es más difícil de comprobar que todo aquello que el espíritu crea mediatamente, a través de procesos conscientes de pensamiento.

Es evidente que aquí no tiene mucha aplicación la teoría lógica, que remonta el origen de los conceptos hasta un acto de "abstracción" generalizadora. Es que tal "abstracción" consiste en elegir de entre las múltiples propiedades dadas algunas que sean comunes a las respectivas experiencias sensoriales o intuitivas; y nuestro problema no es el de la elección de propiedades ya dadas, sino la obtención, la posición de las propiedades mismas. Aquí se trata de comprender y aclarar la naturaleza y dirección de ese "denotar", que debe anteceder a la función del "denominar". Hasta los pensadores que más activamente se ocuparon del problema del "origen del lenguaje" creyeron necesario detenerse en este punto, y supusieron sencillamente una original "facultad" del alma para el proceso de "denotar".

"Cuando el hombre llegó a la condición reflexiva que le

es peculiar —dice Herder, en su ensayo sobre el origen del lenguaje— y cuando esta reflexión logró por primera vez moverse libremente... el hombre inventó el lenguaje." Supóngase que cierto animal (por ejemplo, un cordero) pasa ante los ojos de un ser humano. ¿Qué imagen, qué visión de él se presentará a la conciencia humana? Por cierto que no será la misma que "sentirán" el lobo o el león; éstos ya la estarían husmeando y gustando mentalmente; y, dominados por la sensualidad, el instinto los arrojaría sobre ella. Tampoco la imagen del hombre será semejante a la de otro animal, para quien el cordero no tenga interés directo, pues tal animal la dejaría pasar vagamente ante sí, ya que su instinto estaría dirigido hacia otra cosa. "¡No le ocurre así al hombre! Tan pronto como éste siente la necesidad de conocer la oveja, no le molesta ningún instinto, ni tampoco éste lo arrastrará demasiado cerca de su objeto ni lo alejará demasiado de él. Simplemente, la oveja se le presenta tal como impresiona a sus sentidos: blanca, mansa, lanuda... y la razón humana, en su ejercicio consciente, sigue buscando una característica para este ser, hasta hallar que ¡la oveja bala! Ha encontrado la diferencia específica. Su sentido interior ha sido activado. Este balar, que se ha grabado con mayor fuerza en su mente, que se aisló de todas las demás propiedades de la vista y del tacto, se adelantó y penetró más profundamente dentro de su experiencia... ¡Ah, tú eres eso que bala! Esto es lo que retiene dentro de sí, lo que siente interiormente como percibido humananamente, como bien interpretado, por haberlo reconocido en su atributo. Entonces, ¿ocurrió por medio de un atributo? Y éste ¿qué es sino una palabra atributiva interior? Así, el sonido del balar, aprehendido por el ser humano como una característica de la oveja, se transformó, por medio de la reflexión, en el nombre de dicho animal; y esto tiene lugar aunque su lengua (la del hombre) nunca hubiese podido expresarlo".[9]

En estas declaraciones de Herder todavía parece oírse claramente el eco de aquellas teorías que él estaba

[9] Über den Ursprung der Sprache", en *Werke* (ed. Supham), V, pp. 35 y ss.

combatiendo: las teorías lingüísticas del Iluminismo, que pretendían que el lenguaje derivaba de la reflexión consciente y lo consideraban como algo "inventado". El hombre busca características, porque las necesita, porque su razón, su específica facultad de "reflexión" las exige. Esta misma exigencia sigue siendo algo no derivado: una "fuerza fundamental del alma". Por cierto que de este modo la explicación se ha ido moviendo dentro de un círculo, pues también debe ser considerado como su comienzo el fin y la meta de la formación del lenguaje, a saber: el acto de denotar reflejando las propiedades específicas de las cosas.

La "forma lingüística interior" de Humboldt parece conducirnos hacia otra dirección, pues este autor ya no se refiere al "de dónde" de los conceptos lnigüísticos, sino a su puro "qué"; no a su origen, sino a la revelación de su peculiaridad. El modo de denotar, que es el sostén de toda formación verbal y lingüística, acuña siempre un típico carácter espiritual, una manera especial de concebir y aprehender. Por eso, la diferencia entre los diversos lenguajes no es una cuestión de sonidos y signos distintos, sino de diferentes concepciones del mundo. Si, por ejemplo, en griego, la Luna se denomina "Medidora" (*μήν*) y en latín, "Luminosa (*luna*), o si en uno y el mismo idioma, como en el sánscrito, el elefante se llama ora "el que bebe dos veces", ora "El bidentado", ora "El provisto de una mano"... todo ello demuestra que el lenguaje nunca designa simplemente los objetos como tales, sino siempre conceptos, que surgen de la actividad autónoma de la mente. Por dicha razón, la naturaleza de estos conceptos depende de la dirección asumida por esa activa visión intelectual.

Pero aun este concepto de la forma interna del lenguaje presupone realmente aquello mismo que pretendía demostrar y deducir. En efecto, por un lado, el lenguaje es aquí el instrumento para cualquier perspectiva espiritual del mundo, el medio a través del cual ha de pasar el pensamiento antes de hallarse a sí mismo y poder conferirse una determinada forma teórica; pero, por otro lado, precisamente esta clase de forma, esta especial perspectiva del mundo, debe ser presupuesta para poder

explicar el carácter particular de cualquier lenguaje, es decir: su modo peculiar de ver y denotar. Así, la cuestión del origen del lenguaje siempre tiende a convertirse, aun para los pensadores que la han comprendido profundamente y que más fatigas han sufrido por su causa, en un intrincado rompecabezas. Toda la energía mental que a ella se aplica sólo parece hacernos girar en un círculo vicioso y dejarnos en el mismo punto de donde habíamos partido.

Sin embargo, la propia naturaleza de tales problemas fundamentales hace que la mente, por pocas esperanzas que tenga de resolverlos alguna vez, nunca pueda dejar de tomarlos en cuenta. Recibimos algo así como un hálito de posible solución si, en vez de comparar las formas lingüísticas primarias con las formas de la concepción lógica, más bien tratamos de relacionarlas con las de la ideación mítica. Lo que nos induce a ubicar estos dos tipos de conceptos, el lingüístico y mítico, en una sola categoría y a oponerlos ambos a la forma del pensamiento lógico, es que ambos parecen revelar una misma clase de aprehensión intelectual, que se contrapone a nuestros procesos del pensar teórico. Como ya hemos visto, el pensamiento teórico tiende especialmente a liberar a los contenidos de la experiencia sensible e intuitiva del aislamiento en que originariamente suelen darse; los saca de sus estrechos límites, los asocia con otros contenidos, los compara entre sí y los concatena en un orden definido y en un contexto englobador. Procede "discursivamente" en cuanto toma al contenido inmediato sólo como un punto de partida, desde el cual pueda recorrer toda la gama de las impresiones en sus múltiples direcciones, hasta lograr combinarlas, por fin, en una concepción unificada, en un sistema cerrado. En este sistema ya no hay puntos aislados; todos sus miembros se relacionan recíprocamente, se refieren los unos a los otros, y se aclaran y explican mutuamente. Parecería así que lo singular, los hechos aislados, se fueran recubriendo más y más de hilos invisibles, que los enlazaran con el todo. La significación teórica que ahora reciben se basa en el hecho de estar marcada con el sello de la totalidad.

El pensamiento mítico, contemplado en las formas

más primigenias que podamos alcanzar, es ajeno al carácter de unidad intelectual, y hasta contrario a su espíritu, pues en esta su especial manera de ser, el pensamiento no dispone libremente de los datos de la intuición para poder relacionarlos y compararlos entre sí mediante la reflexión consciente, sino que es subyugado y cautivado por las intuiciones que repentinamente lo encandilan. Llega a descansar sobre la experiencia inmediata; sólo siente y conoce esta presencia sensible, que es tan poderosa como para hacer desaparecer todo lo demás. Para una persona que se halla bajo el hechizo de esta intuición mítico-religiosa todo el mundo queda como anulado, pues el contenido inmediato, cualquiera que sea, que determina este interés religioso, llena tan completamente su conciencia, que nada puede subsistir junto a ella ni fuera de sus límites. El yo agota toda su energía en este solo objeto, vive en él y se pierde dentro de su esfera. En vez de ampliarse la experiencia intuitiva, encontramos aquí su limitación más extrema; en vez de una expansión que podría elevarla hacia cúpulas cada vez más amplias del ser, vemos aquí una tendencia a la concentración; en vez de su distribución extensiva, su comprensión intensiva. Esta concentración de todas las fuerzas en un solo punto es el requisito previo de todo pensamiento mítico y de toda formulación mítica. Si, en primer término, el yo se entrega por entero a una sola impresión y queda "poseso" de ella; si, además, se da la mayor tensión entre el sujeto y su objeto: el mundo exterior; si la realidad externa no es simplemente vista y contemplada, sino que se impone al hombre en su cruda inmediatez, causando emociones de miedo o de esperanza, de terror o de deseos satisfechos y liberados. . . entonces de algún modo salta la chispa y la tensión se afloja desde el momento en que la excitación subjetiva queda objetivada, desde que es enfrentada por la mente humana como un dios o un demonio.

Nos hallamos así frente al protofenómeno mítico-religioso, que Usener trató de fijar con el concepto y la expresión de "dios momentáneo". "En la inmediatez absoluta —dice— el fenómeno individual es endiosado, sin que intervenga ni el más mínimo concepto genérico; esa sola cosa, que ves delante de ti, esa misma, y nin-

guna otra, es el dios" (p. 280). Aun hoy la vida de los primitivos nos descubre ciertos rasgos en los que este proceso se destaca nítidamente y de manera casi palpable. En este punto podemos recordar los ejemplos utilizados por Spieth para ilustrar dicho proceso: el agua encontrada por una persona sedienta, el montón de termitas que oculta a un fugitivo y le salva la vida, cualquier objeto novedoso que suscita repentino terror en el hombre: todo esto es transformado directamente en un dios. Spieth resume sus observaciones en las siguientes palabras: "Para la mente de los eveos, el momento en que un objeto o cualquier atributo llamativo se enlaza con la vida y el espíritu del hombre en una relación perceptible, sea agradable o desagradable, marca el nacimiento de un *trô* en su conciencia". Es como si la impresión aislada, su separación de la totalidad de las experiencias comunes y cotidianas, no sólo produjese una tremenda intensificación, sino también el mayor grado de condensación, y como si en virtud de esta condensación se crease la forma objetiva del dios, de tal suerte que pareciera surgir de dicha experiencia.

En esta forma intuitiva, creadora, del mito, y no en la formación de nuestros conceptos discursivos, teóricos, es donde debemos buscar la llave que ha de abrirnos los secretos de los conceptos originarios del lenguaje. Además, la formulación del lenguaje no debe ser retrotraída hacia ninguna especie de contemplación reflexiva, ni hacia la tranquila y esclarecedora comparación de las impresiones sensibles dadas de antemano ni hacia la abstracción de "atributos" definidos, sino que también aquí hemos de abandonar estas intuiciones estáticas y volver al proceso dinámico que ocasiona el sonido verbal por su propio impulso interior. Y tampoco basta esta mirada retrospectiva, pues por su intermedio terminamos por ser conducidos a otra pregunta más lejana y difícil, la pregunta de cómo es posible que algo permanente pueda brotar de tal dinamismo, de cómo el vago oleaje de las impresiones y sentimientos sensibles, tendidos hacia un objetivo, pueda hacer surgir una "estructura" verbal.

La moderna ciencia lingüística, en su esfuerzo para iluminar el "origen" del lenguaje, muchas veces recurre

al aforismo de Hamann de que la poesía es "la lengua materna de la humanidad"; sus estudiosos han subrayado que el lenguaje no se enraiza en el lado prosaico, sino en el lado poético de la vida, de tal suerte que su último fundamento no debe ser buscado en la preocupación por la percepción objetiva de las cosas ni en clasificarlas de acuerdo con determinados atributos, sino en el primitivo poder del sentimiento subjetivo.[10] Pero, si bien esta doctrina de la expresión lírico-musical, de primer intento, parecería poder evadirse del círculo vicioso en que siempre vuelve a caer de nuevo la teoría de la expresión lógica, sin embargo, al fin no puede superar el abismo entre la función expresiva del lenguaje y su mera función denotativa. Es que también en esta teoría sigue persistiendo una especie de hiato entre el aspecto lírico de la expresión verbal y su carácter lógico; y precisamente sigue siendo oscura aquella emancipación que transforma el sonido, en su expresión emocional, en un sonido denotativo.

También en este caso podríamos guiarnos una vez más por la consideración de cómo fueron generados los "dioses momentáneos", las configuraciones míticas primarias. Si tal dios, en su origen, es el producto de un instante, si debe su existencia a una situación enteramente concreta e individual, que nunca se repite del mismo modo, alcanza luego, sin embargo, cierta consistencia que lo eleva muy por encima de la condición accidental de su origen. En cuanto se lo desliga de la necesidad inmediata, del miedo o de la esperanza de aquel momento, se transforma en un ser independiente, que desde entonces vive según su propia ley, tras conquistar forma y continuidad. Se presenta a los hombres no como una creación del momento, sino como una potencia objetiva y superior, a la que ellos adoran y proveen, mediante el culto, de forma cada vez más definida. En adelante, la imagen del dios momentáneo, en vez de limitarse a conservar el recuerdo de aquello que al comienzo significaba y fue —mera liberación del miedo, o el cumplimiento de un deseo y de una esperanza— persistirá y continuará mucho tiempo des-

[10] Otto Jespersen, *Progress in language*, Londres, 1894, esp. pp. 332 y ss.

pués de que haya palidecido y aun desaparecido completamente tal recuerdo.

La misma función que desempeña esa imagen del dios, esa misma tendencia a la existencia permanente, deben ser asignadas a los sonidos articulados del lenguaje. La palabra, como dios o como demonio, no se presenta ante el hombre como si fuera su propia creación, sino como algo existente y significativo por derecho propio, como una realidad objetiva. En cuanto saltó la chispa, en cuanto la tensión y la emoción del momento encontró su descarga en la palabra o en la imagen mítica, le ocurrió una especial peripecia a la mentalidad humana; y fue que su excitación interior, que era un simple estado subjetivo, se desvaneció, y transfiguró en la forma objetiva del mito o del lenguaje.

Ahora puede comenzar una objetivación siempre progresiva. Del mismo modo que la actividad autónoma del hombre se extiende paulatinamente sobre una esfera cada vez más amplia, y llega a ajustarse y a organizarse dentro de ella, también el mundo mítico y lingüístico sufre una progresiva organización, una "articulación" cada vez más definida. Los dioses "momentáneos" son seguidos por los dioses de la actividad, tal como nos lo señaló Usener a través de los "dioses funcionales" romanos y las correspondientes divinidades lituanas. Wissowa resume el carácter básico de la religión romana con las siguientes palabras: "Todas sus deidades son concebidas, por decirlo así, de manera puramente práctica, como eficientes para las cosas con las que los romanos tratan en su vida ordinaria: el medio ambiente en el que actúan, las distintas actividades que los reclaman, las ocasiones que determinan y configuran la vida del hombre como individuo y la de la comunidad. Todos estos aspectos del obrar están bajo la protección de dioses claramente concebidos, dotados de poderes bien definidos. Para los romanos aun Júpiter y Tellus eran dioses de la comunidad, dioses del hogar y del campo, del bosque y del prado, de la siembra y de la cosecha, del crecimiento, de la flor y del fruto.[11]

[11] G. Wissowa, *Religion und Kultus der Römer*, Munich, 1912, vol. 2, pp. 24 y ss.

Aquí se puede descubrir directamente cómo el hombre sólo logra la percepción de la realidad objetiva a través de su propia actividad y por la progresiva diferenciación de dicha actividad; antes de pensar en conceptos lógicos, el hombre retiene sus experiencias por medio de imágenes míticas claras y bien diferenciadas. También aquí el desarrollo del lenguaje parece ser la antítesis del desenvolvimiento sufrido por la intuición y el pensamiento míticos, pues no se puede asir la verdadera naturaleza y función de los conceptos lingüísticos si se los considera como copias, como meras reproducciones de un sólido mundo de cosas, cuyos componentes fueran dados a la mente humana *ab initio* y ya con la rígida delimitación de sus contornos. De nuevo hay que establecer primero los límites de las cosas y trazar sus siluetas por medio del lenguaje. Esto se consigue cuando el obrar del hombre se organiza interiormente y su concepción del Ser logra una pauta cada vez más nítida.

Ya hemos demostrado que la función primaria de los conceptos lingüísticos no consiste en la comparación de las diversas experiencias sensibles ni en la selección de ciertos atributos comunes, sino en la concentración del contenido perceptivo, destilándolo, por así decir, en un solo punto. Pero el modo de esta concentración siempre depende de la dirección del interés subjetivo, y es determinado no tanto por el contenido de la experiencia, como por la perspectiva teleológica desde la cual se lo enfoca. Sólo lo que resulta importante para nuestro desear y querer, esperar y cuidar, obrar y actuar . . . esto y sólo esto recibe el sello de la "significación" verbal. Las distinciones en la significación son el requisito previo de aquella solidificación de las percepciones que, tal como hemos dicho antes, es condición necesaria para su denotación mediante las palabras. Es que sólo aquello que de algún modo se relaciona con nuestros puntos focales del querer y del obrar, sólo lo que demuestra ser impulsor u obstructor, importante o necesario para nuestro esquema de vida y actividades, es elegido de entre el flujo uniforme de las impresiones sensibles, es "destacado" en medio de ellas, o sea: recibe un énfasis lingüístico especial, un nombre.

Las etapas iniciales de este proceso de "destacar" tam-

bién las ejercitan los animales, pues también en su mundo de experiencias son escogidos mediante la aprehensión consciente aquellos elementos sobre los que se centran sus impulsos e instintos. Sólo aquello que excita un instinto destacado, como por ejemplo el instinto de nutrición o el instinto sexual, o algo que se relacione mediata o inmediatamente con él "está presente" para un animal como un contenido objetivo de su sentimiento y apercepción. Pero semejante presencia sólo llena el preciso momento en que el instinto es provocado y directamente estimulado; tan pronto como la excitación disminuye, y el deseo es apaciguado, satisfecho, se desploma de nuevo el mundo del Ser, el orden de las percepciones. Cuando un nuevo estímulo alcance a conmover la conciencia animal, quizá resucite dicho mundo; pero siempre se mantendrá en los estrechos límites de las agitaciones y excitaciones del momento. Sus sucesivos comienzos llenan únicamente cada momento presente, sin alinearse en progresión alguna, pues lo pasado sólo se conserva de manera oscura, y lo futuro no llega a convertirse en imagen, en previsión. Es que sólo la expresión simbólica crea la posibilidad de la mirada retrospectiva y prospectiva, porque sólo mediante los símbolos es como las distinciones no simplemente se ocasionan, sino también se fijan en el interior de la conciencia. Lo que una vez fue creado, lo que fue destacado de entre el conjunto de las representaciones, ya no desaparecerá si la palabra hablada le impone su sello y le confiere su forma definitiva.

También aquí el reconocimiento de la función precede al del Ser. Los aspectos del Ser se distinguen y coordinan de acuerdo con las medidas proporcionadas por la acción; por tanto, no se guían por ninguna semejanza "objetiva" de las cosas, sino por su presentación a través de la práctica, lo cual las relaciona dentro de una conexión finalista. Este carácter teleológico de los conceptos verbales[12] puede ser fácilmente sostenido y elucidado mediante los ejemplos de la historia del lenguaje. Gran cantidad de fenómenos que la ciencia lin-

[12] En cuanto a la estructura "teleológica" del lenguaje, véanse las explicaciones más detalladas de mi *Philosophie der symbolischen Formen*, I, pp. 254 y ss.

güística suele resumir bajo el concepto de "cambio de significación", en principio sólo pueden ser realmente comprendidos desde este punto de vista. Si las alteradas condiciones de vida y los cambios que afectan al progreso de la cultura han conducido al hombre a una nueva relación práctica con su ambiente, en estas condiciones los conceptos lingüísticos no pueden conservar su "sentido" original. Comienzan a desplazarse, a moverse de un lugar a otro, en la misma medida en que los límites de la actividad humana tienden a variar y diluirse. Allí donde, por cualquier razón, la distinción entre dos actividades pierde su eficacia y significación, es necesario también el correspondiente desplazamiento de las acepciones verbales, de las expresiones lingüísticas que denotan estas actividades.

Un ejemplo muy característico de este proceso puede hallarse en un artículo que Meinhof publicó bajo el título *La influencia de las ocupaciones en el lenguaje de las tribus bantúes de Africa.* Según dicho autor, "los hereros emplean para denominar la acción de sembrar la palabra *rima,* que es fonéticamente idéntica a *lima,* que significa 'cavar, labrar' en otros lenguajes bantúes. El motivo de tan extraño cambio en la significación es que los hereros ni cavan ni siembran; son vaqueros, y todo su vocabulario huele a vacas. La siembra y la labranza no son a sus ojos ocupaciones dignas de un hombre; por eso, no vale la pena señalar distinción alguna entre esas tareas inferiores".[13]

Los idiomas primitivos suministran muchos ejemplos confirmadores de que el orden de la denominación no reside en la similitud externa de las cosas o de los acontecimientos, sino en que varios ítems son designados de la misma manera y subsumidos bajo el mismo "concepto", siempre y cuando estén provistos de la misma significación *funcional,* o sea, siempre que ocupen idéntico (o, al menos, análogo) lugar en el cuadro total de las acciones y finalidades humanas. Por ejemplo, se dice que ciertas tribus usan una misma palabra para "baile"

[13] "Über die Einwirkung der Beschäftigung auf die Sprache bei den Bantustämmen Afrikas", en *Globus,* vol. 75, 1899, p. 361.

y para "agricultura";[14] y lo hacen así, no porque no les sea inmediatamente manifiesta la diferencia entre ambas actividades, sino porque el bailar y la agricultura sirven, dentro de su visión de las cosas, al mismo propósito, que es suministrar medios de vida. En efecto, según su creencia, el crecimiento y prosperidad de sus mieses depende en mayor grado de la correcta ejecución de sus bailes y demás ceremonias religiosas que del correcto y oportuno cultivo de sus campos.[15] Tal fusión de las actividades provoca la identificación de los nombres, y de los conceptos lingüísticos. Cuando los indígenas que habitan junto al río Sean, de Australia, conocieron por primera vez el sacramento cristiano de la comunión lo llamaron un "baile".[16] De este hecho se deduce nuevamente la posibilidad de afirmar que el lenguaje unifica los conceptos, a pesar de todas las diferencias y hasta de la más completa disparidad de las apariencias, siempre que los contenidos experimentales coincidan en su esencia funcional, en este caso: su significado religioso.[17]

Aquí se manifiesta uno de los motivos fundamentales por

[14] "Die Tarahumara tanzen überhaupt nur zu Zauberzwecken bzw. als 'Gebet'. Tanzen ist ihnen daher... gleich arbeiten, was aus der Bedeutung des Wortes für tanzen nolávoa hervorgeht". Preuss, "Der Ursprung der Religion und Kunst", en *Globus*, vol. 87, 1905, p. 336.

[15] Cfr. Preuss, *Religion und Mythologie der Uitoto*, Göttingen y Leipzig, 1923, I, pp. 123 y ss.; II, pp. 637 y ss.

[16] E. Reclus, *Le primitif d'Australie*, p. 28.

[17] En favor de esta construcción "teleológica" del lenguaje podemos aducir otro ejemplo notable que debo a una comunicación verbal de mi colega el profesor Otto Dempwolff. En el lenguaje kâte, que es corriente en Nueva Guinea, existe la palabra *bilin*, que denota una cierta especie de hierba con tallos vigorosos y raíces firmemente arraigadas en el suelo; de éstas se afirma que mantienen la tierra tan unida durante los terremotos, que no la dejan agrietarse. Cuando los europeos introdujeron por primera vez los clavos y su empleo se hizo popular, los nativos los llamaron *bilin*, y lo mismo al alambre y a las varillas de hierro; en resumidas cuentas, a todo lo que sirviere para mantener las cosas unidas. Además, también puede observarse muy a menudo, en el lenguaje infantil, la creación de semejantes identidades teleológicas, que concuerdan bien poco con nuestros nombres genéricos, y hasta parecen desentonar con ellos. Cfr. Clara y William Stern, *Die Kindersprache*, Leipzig, 1906, pp. 26, 172 y otras.

los cuales el pensamiento mítico trasciende la originaria indeterminación de las intuiciones "complejas", y progresa hacia construcciones mentales concretamente determinadas y nítidamente separadas entre sí. Este progreso es determinado, en primer lugar, por medio del rumbo que asume la acción: es así que las formas de la invención mítica reflejan no tanto las características objetivas de las "cosas" como, sobre todo, las formas del obrar humano. El dios de los primitivos, como la acción de los primitivos, se limita a un campo de acción muy restringido. No sólo cada actividad tiene su dios particular, sino que también cada momento singular de un determinado obrar, cada una de las fases de la acción total, se convierte en el dominio de un dios o demonio independiente, que patrocina precisamente esta esfera de acción. Cuando se realizó en Roma un acto expiatorio por haber sido arrancados los árboles de un bosquecillo sagrado de la diosa Día (Ceres), sus sacerdotes, los Hermanos Arvales, dividieron dicho acto en varios episodios singulares, para cada uno de los cuales invocaban una divinidad especial: *Deferenda*, para verificar los árboles; *Commolenda*, para trozarlos; *Coinquenda*, para hacerlos tablones, y *Adolenda*, para quemar los restos de madera que debían ser descartados.[18]

De modo muy parecido suelen proceder ciertos lenguajes primitivos, que a menudo subdividen una acción en varias otras, y que, en vez de comprenderlas en su generalidad y expresarlas con un término verbal general, denominan cada parte con un verbo separado, como si tuvieran que desmenuzar la idea en pequeñas partes a fin de poder manejarla mejor. Tal vez no sea mera casualidad que, en el lenguaje de los eveos, tan rico en "dioses momentáneos" y "dioses especiales" (como se deduce de la descripción de Spieth), se destaque esta peculiaridad lingüística con tanto vigor.[19] Y aun allí donde tanto el lenguaje como el mito se elevan por encima de tal intuición momentánea, sujeta a lo sensible y concreto, donde rompen las vallas que originariamente parecían separarlos, permanecen por mucho tiempo

[18] Wissowa, *Religion und Kultus der Römer*, vol. 2, p. 25.

[19] S. Westermann, *Grammatik der Ewe-Sprache*, Berlín, 1907 p. 95.

indisolublemente unidos. En efecto, esta conexión es tan estrecha, que casi resulta imposible determinar, basándose sólo en los datos empíricos, cuál de ellos —el mito o el lenguaje— encabeza la marcha progresiva hacia la formulación y la concepción universal, y cuál de ellos se limita a secundarlas.

Usener, en una sección de su trabajo, que es una de las más significativas desde el punto de vista filosófico, ha tratado de probar que todos los conceptos generales del lenguaje deben atravesar previamente cierta fase mítica. El hecho de que en las lenguas indogermanas los conceptos abstractos hayan sido casi siempre denotados por medio de nombres femeninos, con la terminación femenina -a (-η), representa para Usener una etapa originaria, en la que la idea expresada por la forma femenina no era pensada como un concepto abstracto, sino sentida y representada inmediatamente como una divinidad femenina. "¿Puede haber alguna duda —se pregunta más adelante— acerca de si Φόβος (el Miedo que hace huir), existió antes, o si más bien lo precedió φόβος, su imagen divina o tal condición? ¿Por qué debe denominarse la condición como algo del género masculino, y no como del género neutro, como τὸ δέος? La primera creación de tal palabra debe haber sido inspirada por la representación de un Ser personal y viviente: el "Espantador", "El que provoca la huida"; y este Ser vuelve a insinuarse a través de las numerosas aplicaciones de esa supuesta palabra abstracta: εἰςῆλθεν ο ἐνέπεσε Φόβος (el Aterrorizador me acecha, me asalta). Hemos de suponer el mismo proceso en todas las abstracciones feminizadas. El adjetivo femenino sólo se convirtió en abstracción después de haber designado un personaje femenino, y en los tiempos primitivos éste sólo pudo ser pensado como una divinidad" (pág. 375).

Pero, ¿acaso la ciencia lingüística y la de la religión no revelan también huellas de una influencia inversa? ¿Acaso no hemos de suponer que esa manera tan característica, propia de las lenguas flexivas, de otorgar un género particular a cada nombre, también debe haber influido decisivamente en las concepciones mítico-religiosas y haberlas conformado según su propia modalidad? O ¿será mera casualidad que entre los pueblos cuyos len-

guajes no mantienen tal diferencia de "géneros" gramaticales, sino que en vez de éstos usan otros y más complejos principios de clasificación, el mundo mítico-religioso también suele presentar una estructura completamente distinta, representando todas las fases de la existencia, no bajo los auspicios de poderes personales y divinos, sin ordenándolas en clases y grupos totémicos? Nos contentamos con plantear simplemente la cuestión, cuya última respuesta sólo puede ser resuelta por una detallada investigación científica. Pero, sea cual fuere la respuesta, es evidente que tanto el lenguaje como el mito desempeñan tareas similares en la evolución del pensamiento que va de la experiencia momentánea a las concepciones duraderas, de la impresión sensible a la formulación, y que sus respectivas funciones se condicionan mutuamente. La conexión de ambas prepara el terreno para las grandes síntesis, de las que brota nuestra creación mental, nuestra visión unificada del cosmos.

IV
La palabra mágica

Hasta aquí hemos intentado descubrir la raíz común de la conceptuación lingüística y mítica; surge ahora la cuestión de cómo se refleja esta conexión en la estructura del "mundo" que nos dan el lenguaje y el mito. Aquí nos encontramos con una ley que tiene la misma validez para todas las formas simbólicas y que influye esencialmente en su desarrollo. Ninguna de éstas se presenta inicialmente como una forma aislada, independiente, reconocible en sí misma, sino que sólo se va desprendiendo poco a poco de su matriz común, que es el mito. Todos los contenidos mentales, por más que demuestren tener un dominio sistemáticamente independiente y su propio "principio" autónomo, de hecho sólo se presentan en este tipo de combinación. La conciencia teórica, práctica y estética, el mundo del lenguaje y el de la moral, las formas fundamentales de la comunidad y del Estado . . . se vinculan originariamente con las concepciones mítico-religiosas. Esta conexión es tan vigorosa que, allí donde comienza a debilitarse, el mundo del intelecto parece amenazado de total desintegración; es tan vital que, tan pronto como las formas individuales tratan de salir del todo originario para enfrentarlo en su pretensión de originalidad específica, más bien parecen desenraizarse y perder parte de su propio ser. Después descubrimos poco a poco que justamente esta autodestrucción representa un momento necesario en su autodesarrollo, que la negación contiene el germen de una nueva afirmación, que el mismo divorcio se convierte en punto de partida de una nueva conexión, la que a su vez surge de otras postulaciones heterogéneas.

Este vínculo originario entre la conciencia lingüística y la mítico-religiosa se expresa sobre todo en el hecho de que todas las estructuras verbales aparecen también como entidades míticas, provistas de determinados poderes míticos, y de que la Palabra se convierte, de hecho, en una especie de potencia primigenia, de donde procede todo ser y todo acontecer. En todas las cosmogonías míticas, por más lejos que nos remontemos en su historia, siempre podremos hallar esta suprema posición de la Palabra. Entre los textos que Preuss recogió de los indios uitotos, hay uno que concuerda paralelamente con los pasajes iniciales del *Evangelio* de San Juan, y que, en efecto, según su traducción, parece coincidir completamente con él. Dice así: "En el principio la Palabra dio origen al Padre".[20] Por más sorprendente que parezca la semejanza, nadie intentará por eso deducir de ella un parentesco inmediato, ni tan siquiera una analogía entre el contenido material del primitivo relato de la creación y el de las especulaciones del *Evangelio* de San Juan. Y, sin embargo, esta correspondencia nos enfrenta con un problema latente, pues nos señala que aquí debe haber una relación indirecta, que se eleva desde los más "primitivos" balbuceos del pensamiento mítico-religioso hasta las estructuras más elaboradas, en las que dicho pensamiento parece penetrar ya en el campo de lo puramente especulativo.

Obtendremos una idea más exacta del modo y fundamento de esta relación, si logramos remontarnos (en nuestro estudio de los diversos ejemplares de la veneración mítico-religiosa de la Palabra que nos ofrece por doquier la historia de las religiones) desde la mera analogía de sus respectivos contenidos hasta el reconocimiento de su forma común. Debe ser alguna función particular, esencialmente inmutable, que confiere a la Palabra este carácter extraordinario y religioso, transportándola desde el principio a la esfera religiosa, a la esfera de "lo sagrado". En los relatos que de la creación hacen casi todas las grandes religiones culturales, la Palabra aparece siempre unida al Dios creador, el de mayor jerarquía, sea en calidad de su instrumento, sea directamente como el fundamento primordial de donde ella misma, así como

[20] Preuss, *Religion und Mythologie der Uitoto*, I, 25 y ss: II, 659.

todo ser y todo orden, provienen. El pensamiento y su expresión verbal son considerados, por lo común, como una sola cosa, pues la mente que piensa y la lengua que habla se pertenecen necesariamente. Así, en los más antiguos documentos de la teología egipcia, se atribuye este poder primordial de "el corazón y la lengua" al dios creador Ptah, ya que él produce y dirige a todos los dioses, hombres, animales y demás seres vivientes. Todo lo existente ha llegado a ser por medio del pensamiento de su corazón y el mandato de su lengua; a ambos deben su origen todo lo psíquico, así como toda la existencia corpórea, el ser del Ka, así como el de todas las cualidades de las cosas. Aquí, como ya lo señalaron ciertos eruditos, miles de años antes de la era cristiana se concibe a Dios como un Ser espiritual, que pensó el mundo antes de crearlo, y usó la Palabra como medio de expresión y como instrumento de creación.[21]

[21] Ver Moret, *Mystères Egyptiens*, París, 1913, pp. 118 y ss.; cfr. esp. Erman, "Ein Denkmal memphitischer Theologie", en *Sitzungsbericht der königlich-Preussischen Akademie der Wissenschaften*, XLIII, 1911, pp. 916 y ss. Un paralelo exacto puede encontrarse en un himno polinesio a la creación, el cual, de acuerdo con la traducción alemana de Bastian (aquí al castellano) dice lo siguiente:

> "En el principio, el Espacio y el Compañero;
> el Espacio, en lo alto del Cielo,
> Tananaoa colmaba; El regía el Cielo,
> y Mutuhei se enrollaba por encima de El.
> Aún no había ninguna voz, ningún sonido,
> ninguna cosa viva en movimiento.
> Aún no había ningún día ni tampoco luz,
> sólo una noche siniestra, negra y oscura.
> Tananaoa fue quien conquistó a la noche,
> y el espíritu de Mutuhei taladró la distancia.
> De Tananaoa brotó Atea,
> henchido de fuerza vital, poderoso y fuerte;
> Atea era ahora quien regía el día,
> Y ahuyentó a Tananaoa."

"La idea básica de todo esto es que Tananaoa desencadena este proceso desde el momento en que el silencio original (Mutuhei) es desplazado a causa de la producción del sonido (Ono) y en que Atea (la luz) se casa con la aurora (Atanua)". Ver S. Bastian, *Die heilige Sage der Polynesier, Kosmogonie und Theologie*, Leipzig, 1881, pp. 13 y ss. Ver también Achelis, "Über Mythologie und Kultus von Hawaii", en *Das Ausland*, tomo 66, 1893, p. 436.

Y así como enraizan en Él todo ser físico y psíquico así ocurre también con todos los lazos morales y todo el orden ético. Aquellas religiones cuya imagen del mundo y cuya cosmogonía se basan sobre un fundamental contraste ético –el dualismo entre el bien y el mal– veneran en la Palabra hablada la fuerza primordial por cuyo solo intermedio el caos pudo ser transformado en un cosmos ético-religioso. La Introducción del *Bundahish* (la cosmogonía y cosmografía de los parsis) narra que la lucha entre el poder del Bien y el poder del Mal, entre Ahura Mazda y Angra Mainyu, comienza por la recitación de Ahura Mazda, quien pronuncia las palabras de la oración santa (Ahuna Vairya): "Dijo aquello que está constituido por veintiuna palabras. La terminación, es decir, su triunfo, la impotencia de Angra Mainyu, el declinar de los Daevas, la resurrección y la vida futura, el fin de la oposición contra la (buena) creación para toda la eternidad.., todo esto se lo mostró a Angra Mainyu ... Cuando fue dicha una tercera parte de esta oración, Angra Mainyu se retorció de miedo; cuando habían sido dichos dos tercios, cayó de rodillas, y cuando se acabó de decir en su totalidad, se sintió consternado e impotente de cometer cualquier abuso contra las criaturas de Ahura Mazda, quedando confundido por tres mil años".[22] También aquí las palabras de la oración preceden a la creación material, resguardándola contra los poderes destructivos del mal.

Del mismo modo, en la India, se antepone el poder de la Palabra Hablada (Vâc) al poder de los propios dioses. "De la Palabra Hablada dependen todos los dioses, todos los animales y todos los hombres. ... La Palabra es lo Imperecedero, es el Primogénito de la Ley eterna, la madre de los Vedas, el ombligo del mundo divino".[23]

A esta prioridad de su origen corresponde la de su poder. A menudo, el nombre del dios, más que el dios mismo, parece ser la verdadera fuente de su

[22] Ver *Der Bundehesh, zum ersten Male herausgegeben von Ferdinand Justi*, Leipzig, 1868, cap. I, p. 3.

[23] *Taittiriya Brahm*, 2, 8, 8, 4 (en alemán, por Gelder, en su *Religionsgeschichtliches Lesebuch*, p. 125).

eficacia.[24] El conocimiento de estos nombres confiere, al que lo posee, el poder de subyugar también el ser y la voluntad del dios. Una difundida leyenda egipcia nos cuenta que Isis, la gran maga, indujo astutamente al dios del sol, Râ, para que le descubriera su nombre, y que por este medio obtuvo poder sobre él y sobre los demás dioses.[25] También la vida religiosa de los egipcios evidencia de varias maneras en todas sus fases esta fe en la supremacía del nombre y en el poder mágico que le es inherente.[26] Para las ceremonias de la consagración de los faraones hay determinadas normas que indican cómo se transfieren los diversos nombres de los dioses al faraón; y cada nombre nuevo le transmite a su vez un nuevo atributo, una nueva fuerza divina.[27]

Además, este dogma desempeña un papel importante en la doctrina egipcia del alma y de su inmortalidad.

[24] Según la leyenda de los maoris, que relata su primera emigración a Nueva Zelandia, éstos no llevaron consigo sus viejos dioses, sino sólo sus potentes oraciones, por medio de las cuales estaban seguros de poder doblegar la voluntad de los dioses a sus deseos; cfr. Brinton, *Religions of Primitive Peoples*, pp. 103 y ss.

[25] "'Yo soy — dice Râ en esta historia— el de los muchos nombres y de las muchas formas, y mi forma está en cada dios. . . Mi padre y mi madre me dijeron mi nombre, y éste permaneció oculto en mi cuerpo desde mi nacimiento, a fin de que ningún mago pudiese adquirir poder mágico sobre mí, invocando tal nombre.' Entonces dijo Isis a Râ (que había sido picado por una víbora venenosa de su creación, y que apelaba a todos los dioses en busca de ayuda contra el veneno): 'Dime tu nombre, padre de los dioses. . ., dímelo, para que el veneno huya de ti, pues el hombre cuyo nombre es pronunciado conserva así su vida.' El veneno quemaba más que el fuego, de tal suerte que el dios ya no pudo resistir más y dijo a Isis: 'Mi nombre ha de salir de mi cuerpo y trasladarse al tuyo'. Y agregó: 'Debes ocultarlo; sólo puedes revelárselo a tu hijo Horus, para que le sirva de potente hechizo contra todo veneno' ". Erman, *Aegypten und aegyptisches Leben im Altertum*, II, pp. 360 y ss.; *Die aegyptische Religion*, vol. 2, pp. 173 y ss.

[26] Cfr. los ejemplos citados por Budge en *Egyptian Magic*, vol. 2, Londres, 1911, pp. 157 y ss. y también Hopfner, *Griechisch-Ägyptischer Offenbarungszauber*, Leipzig, 1921, pp. 680 y ss.

[27] Cfr. esp. G. Foucart, *Histoires des religions et méthode comparative*, París, 1912, pp. 202 y ss.: "Donner au Pharaon un 'nom' nouveau, dans lequel entrait la désignation d'un attribut

Las almas de los que partían, en su viaje al país de los muertos, no sólo debían ser provistas de bienes físicos, como alimentos y ropas, sino también de cierto equipo mágico, compuesto sobre todo por el nombre de los guardianes del más allá, pues sólo el conocimiento de dichos nombres puede abrir las puertas del reino de la muerte. Hasta el bote en que es conducido el muerto, así como todas sus partes —los remos, el mástil, etc.—, exigen ser llamados por sus verdaderos nombres; sólo en virtud de esta apelación pueden serle útiles y serviciales y ser inducidos a guiarlo a su destino.[28]

La esencial identidad entre la palabra y lo que ella designa se hace aún más evidente si en vez de considerar dicha relación desde el punto de vista objetivo, la vemos desde un ángulo subjetivo. Pues también el yo del hombre, su mismidad y personalidad están indisolublemente unidos con su nombre en el pensamiento mítico. Aquí el nombre no es un mero símbolo, sino que es parte de la personalidad de su portador; es una propiedad que debe ser protegida con gran cuidado, y cuyo uso ha de ser reservado exclusiva y celosamente para su dueño. A veces no es sólo el nombre propio, sino también cualquier otra denotación verbal, que de este modo es manejada como una propiedad física, y como tal puede ser adquirida y usurpada por algún otro. Georg von der Gabelentz, en su libro sobre la ciencia lingüística, menciona el edicto de un emperador chino del siglo tercero antes de Cristo, por orden del cual un pronombre en primera persona, que hasta entonces había sido de legítimo uso popular, fue desde en-

---

ou d'une manifestation de l'Epervier, puis, plus tard, de Râ, et l'ajouter aux autres noms du protocole royale, c'était pour les Egyptiens introduire dans la personne royale, et superposer aux autres éléments qui la composaient déjà, un être nouveau, exceptionnel, qui était une incarnation de Râ. Ou, plus exactement, c'était bel et bien détacher de Râ une des vibrations, une des âmes fortes, dont chacune est lui tout entier; et en la faisant entrer dans la personne du Roi, c'était transformer toute celle-ci en un nouvel exemplaire, un nouveau support matériel de la Divinité".

[28] Para más detalles, ver Budge, *op. cit.*, pp. 164 y ss.

tonces reservado para su propio empeño personal.[29]

El nombre hasta puede adquirir un *status* por encima del significado más o menos accesorio de la posesión personal, en cuanto es visto como un verdadero ser substancial, como una parte integrante de su portador. Como tal, es de la misma categoría que su cuerpo o su alma. Se dice de los esquimales que, para ellos, el hombre se compone de tres partes: su cuerpo, su alma y su nombre.[30] También en los egipcios encontramos una interpretación parecida, pues creían que junto al cuerpo físico del hombre había por un lado su Ka, o doble general, y por otro, su nombre, como una suerte de "doble" espiritual. Y de estas tres determinaciones es justamente la última la que se convierte cada vez más en la verdadera expresión del "yo mismo", de la "personalidad" del hombre.[31] Aun en culturas mucho más avanzadas se sigue expresando esta conexión entre la personalidad y el nombre. Cuando en el derecho romano se articuló formalmente el concepto de "persona legal" y este status era negado a ciertos individuos, también se les negaba a esos mismos sujetos la posesión oficial de un nombre propio. Bajo la ley romana los esclavos no tenían derecho a ningún nombre legal, porque no tenían función alguna como personas legales.[32]

En otro sentido, la unidad y unicidad del nombre no son sólo la señal de la unidad y unicidad de la persona, sino que realmente la constituyen, pues el nombre es aquello que primero hace del hombre un individuo. Donde no consta esta distinción verbal, allí comienzan a borrarse los límites de la individualidad. Entre los algonquinos, una persona que lleva el mismo nombre que otra es considerada como su otro yo, su *alter*

[29] G. v. d. Gabelentz, *Die Sprachwissenschaft*, p. 228.

[30] Ver Brinton, *Religions of Primitive Peoples*, p. 93.

[31] Cfr. Budge, op. cit., p. 157; Moret, *Mystères Egyptiens*, p. 119.

[32] Mommsen, *Römisches Staatsrecht*, III, 1, p. 203; cfr. Rudolf Hirzel, "Der Name — ein Beitrag zu seiner Geschichte im Altertum und besonders bei den Griechen", en *Abhandlungen der sächsischen Gesellschaft der Wissenschaften*, vol. XXVI, 1918, p. 10.

ego.[33] Si, de acuerdo con una costumbre muy difundida, se le pone a un niño el nombre de su abuelo, este hecho expresa la creencia de que el abuelo ha resucitado, que se ha encarnado en el varoncito. En cuanto nace un niño, se trata de comprobar cuál de sus antepasados desaparecidos ha renacido en él; sólo después que esto ha sido determinado por el sacerdote, puede seguir la ceremonia, por la cual el infante recibe el nombre de su antecesor.[34]

Aun más, la concepción mítica no enfoca la individualidad humana como algo simplemente fijo e inmutable, sino que ve cada fase de la vida del hombre como una nueva personalidad, como un nuevo yo; y esta transformación se manifiesta sobre todo en su cambio del nombre. En la pubertad, el muchacho recibe otro nombre, porque, en virtud de los ritos mágicos que acompañan a su iniciación, deja de existir como niño y renace como hombre, como la reencarnación de uno de sus antepasados.[35] En otros casos, el cambio de nombre sirve a veces para proteger al hombre contra un peligro inminente; la persona amenazada logra escapar de este peligro cuando, por medio de un nombre nuevo, se inviste de un yo diferente, cuya forma lo vuelve irreconocible. Entre los eveos se acostumbra dar a los niños, sobre todo a aquellos cuyos hermanos o hermanas mayores habían muerto prematuramente, un nombre con una nota intimidante o si no se les atribuía alguna naturaleza no-humana, pues así se creía poder espantar o engañar a la muerte y lograr que pasara ante ellos como si no fuesen seres humanos.[36]

[33] "The expression in the Algonkin tongue for a person of the same name is *nind owiawina* = he is another myself". (Cuoq, *Lexique Algonquine*, p. 113; citado de Brinton, *op. cit.*, p. 93). Cfr. esp. Giesebrecht, *Die alttestamentliche Schätzung des Gottesnamens in ihrer religionsgeschichtlichen Grundlage*, Königsberg, 1901, p. 89.

[34] Ver por ej. Spieth, *Die Religion der Eweer*, p. 229.

[35] Ejemplos ilustradores pueden ser encontrados especialmente en los ritos de iniciación de las tribus nativas australianas; cfr. esp. Howitt, *The native tribes of South-East Australia*, Londres 1904, y James, *Primitive ritual and belief*, Londres, 1917, pp. 16 y ss.

[36] Cfr. Spieth, *op. cit.*, p. 230.

Análogamente, solía cambiarse el nombre de los enfermos o de los asesinos, aduciendo el mismo principio de que así la muerte no los hallaría. Aun dentro de la cultura girega se mantuvo la costumbre del cambio de nombre por motivaciones míticas [37].

En general, el ser y la vida del hombre están tan estrechamente ligados a su nombre que, mientras éste se mantenga y sea expresado, a su portador se le considera como presente y como directamente activo. El muerto puede siempre ser "invocado", en el verdadero sentido de la palabra, desde el preciso instante en que lo nombren sus sobrevivientes. Como ya se sabe, muchos pueblos primitivos, por miedo de recibir tales visitas, fueron obligados no sólo a evitar cualquier mención del difunto, cuyo nombre era prohibido mediante ciertos tabúes, sino que hasta se abstenían de expresar palabras o sílabas que tuvieran algunas asonancias con el nombre del muerto. Sucedía con frecuencia, por ejemplo, que una especie animal, cuyo nombre había sido usado como propio por el muerto, debía recibir otra denominación, para que, al nombrar al animal, no se nombrase también simultáneamente al muerto.[38] Procesos de esta especie, completamente míticos en su motivación, han tenido muchas veces radical influencia sobre la modalidad de un lenguaje y han modificado bastante su vocabulario.[39] Y cuanto más se extiende el poder de un ser, cuanto más eficacia y "significación" mítica encierra en sí mismo, tanto más grande es también la esfera de influencia de su nombre.

[37] Hermippos. 26, 7: "διὰ τοῦτο χαλῶς ἡμῖν θεῖοι χαὶ ἱεροί ἄνδρες ἐθεσπισαν ἐναλλάττειν τὰ τῶν ἀποιχομένων ὀνόματα, ὅπως τελωνο ὄντας αὐτοὺς κατὰ τὸν ἐναέριων τόπον λανθάνειν ἐξῇ καὶ διέρχεσθαι", citado por Dietrich, *Eine Mithrasliturgie*, Leipzig, 1903, p. 111 (Anm).

[38] Ten Kate, "Notes ethnographiques sur les Comanches", en *Revue d'Ethnographie*, IV (citado de Preuss, "Ürsprung der Religion und Kunst", en *Globus*, vol. 87, p. 395).

[39] La prohibición de emplear ciertos nombres, tal como pude inferirlo de una comunicación personal de Meinhof. ha desempeñado un papel muy importante especialmente en Africa. Por ejemplo, entre muchas tribus de los bantúes, las mujeres no deben pronunciar el nombre de su marido ni el de su padre; por tal motivo, se ven obligadas a inventar nuevas palabras.

Dicha prescripción de guardar secreto se aplica en primer lugar al nombre del dios, pues la mera pronunciación del mismo desataría todos los poderes inherentes a tal dios.[40] Aquí nos enfrentamos otra vez con uno de los motivos fundamentales y originarios que, arraigados en las capas más profundas del pensar y sentir míticos, persisten hasta las formulaciones más elevadas de la religión. Giesebrecht ha estudiado detenidamente el origen, expansión y repercusión de este motivo a través del Antiguo Testamento en su trabajo *Die alttestamentliche Schätzung des Gottesnamens und ihre religionsgeschichtliche Grundlage.* Y también el cristianismo de los primeros tiempos se halla todavía bajo el sortilegio de semejante idea. "Que el nombre pueda reemplazar a la persona nombrada, que pronunciarlo equivalga a llamar un ser humano a la existencia, que un nombre sea temido por su auténtico poder, que se trate de conocerlo, pues al que sepa expresarlo le confiere un control sobre dicho poder, todo esto —afirma Dietrich en su trabajo *Eine Mithrasliturgie*—, nos permite comprender lo que sentían y querían expresar los primeros cristianos cuando decían: en el nombre de Dios, en el nombre de Cristo, en vez de decir: en Dios y en Cristo. Ahora se nos aclaran ciertas expresiones como *βαπτίζειν εἰς τὸ ὄνομα Χριστοῦ*, en vez de: *βαπτίζειν εἰς Χριστόν*. El nombre es pronunciado sobre la fuente bautismal y, de ese modo, toma posesión del agua y la llena de su virtud, para que el neófito quede sumergido (en el verdadero sentido de la palabra) dentro del nombre del Señor. La liturgia de la congregación religiosa que comienza con las palabras "en el nombre de Dios", fue pensada al mismo tiempo para que se usara dentro del dominio de la eficacia del nombre, que ya había sido pronunciado al principio, por más formal e irrealmente que se hayan empleado

[40] Para las prácticas mágicas de la época griega posterior, cfr. Hopfner, *Griechisch-ägyptischer Offenbarnugszauber*, § 701, p. 179: "Je höher und mächtiger der Gott war, desto kräftiger und wirksamer musste auch sein wahrer Name sein. Daher ist es ganz folgerichtig anzunehmen, dass der wahre Name des einen Urgotts, des Schöpfers (δημιουργός) für Menschen überhaupt unerträglich sei: denn dieser Name war ja zugliech auch das Göttliche an Sich und zwar in seiner höchsten Potenz, daher für die schwache Natur des Sterblichen viel zu stark; daher tötet er den, der ihn hört".

más tarde esas palabras. "Dondequiera que estén dos o tres reunidos en mi nombre (εἰς τὸ ἐμὸν ονομα), allí estoy Yo en medio de ellos" (San Mateo, XVIII, 20); esto no quiere decir más que: "donde pronuncien mi nombre los reunidos, allí estoy Yo realmente presente". Αγιασθήτω τὸ ὄνομά σου tuvo una significación mucho más concreta de lo que dejan vislumbrar las explicaciones posteriores de las distintas doctrinas e iglesias".[41]

También el "dios especial" vive y actúa únicamente en su dominio particular, hacia el cual orienta su nombre y con el que se mantiene unido. Por eso, todo el que quiera conseguir su protección y ayuda debe cerciorarse de haber penetrado realmente en ese dominio: de haberle conferido su "verdadero" nombre. Esta necesidad explica el estilo de la oración y del vocabulario religioso en general, tanto en Grecia como en Roma; de ahí todos aquellos giros en los que se alternan los diversos nombres del dios y en los que se varía constantemente su nombre, para evitar el peligro de errar en la denominación correcta y decisiva. En lo que se refiere a los griegos, esta costumbre puede ser comprobada en un conocido pasaje del *Cratilo* platónico;[42] en Roma ella condujo a una fórmula fija, donde los diversos modos de la invocación, correspondientes a los diversos aspectos de la naturaleza o de la voluntad de cada dios, eran alineados en una expresión disyuntiva de "*sive. . . sive* (o . . . o).[43] Este modo estereotipado de invocación debe repetirse cada vez; pues cada acción piadosa ejecutada en honor del dios, cada apelación dirigida a él, sólo atraerán su atención si se expresan a través del nombre apropiado. Por eso, el arte de la correcta invocación se desarrolló en Roma hasta el punto de llegar a ser una verdadera técnica sacerdotal, cuya Biblia, los *Indigitamenta*, se hallaba bajo la custodia de los pontífices.[44]

41 Dietrich, *Eine Mithrasliturgie*, pp. 111, 114 y ss.

42 Platón, *Cratilo*, 400 E.

43 Para más detalles ver Norden, *Agnostos Theos: Untersuchungen zur Formengeschchite religiöser Rede*, Leipzig, 1913, pp. 143 y ss.

44 Cfr. *Wissowa, Religion und Kultus der Römer*, vol. 2, p. 37.

En este punto nos detenemos, pues en vez de acumular material teológico y etnológico, más bien queremos aclarar y definir el problema que se nos presenta a través de su contenido. Semejante entrelazamiento y engranaje, tal como aquí se ha manifestado, entre los elementos del lenguaje y las diversas formas de concepción mítico-religiosa, no puede ser mero efecto del azar, sino que ha de fundarse en características comunes al lenguaje y al mito. Para explicar esta íntima conexión, algunos eruditos la han atribuido a la fuerza sugestiva de la palabra, de la orden pronunciada, a la que parece estar sujeto de especial manera el hombre "primitivo"; y en el poder mágico y demoníaco que, para el pensamiento mítico, posee toda expresión verbal, han creído ver únicamente la objetivación de esta experiencia primaria.

Pero no podemos fundar los auténticos y esenciales fenómenos de la concepción lingüística y mítica sobre una base empírica y pragmática tan estrecha, sobre tales detalles de la experiencia individual o social, pues nos intriga cada vez más la pregunta de si la íntima relación de contenido (que comprobamos reiteradamente entre las realizaciones del lenguaje y las del mito) no se explica más acertadamente reconociendo que es común para ambos la forma de evolución y que también son comunes las condiciones que rigen tanto la expresión verbal como la formación mítica desde sus comienzos más remotos e inconscientes. Hemos visto que estas condiciones se dan en un tipo de aprehensión que es contraria al pensamiento teórico y discursivo. Porque si éste tiende hacia la expansión, la implicación y la relación sistemática, las creaciones lingüísticas y míticas, por el contrario, se inclinan hacia la densificación, la concentración y la caracterización aislada.

En el pensamiento discursivo, el fenómeno individual es relacionado con la totalidad ejemplarizadora del ser y del acontecer, y es ligado a esa totalidad con hilos cada vez más elaborados y cada vez más resistentes. En la concepción mítica, empero, las cosas no se toman por lo que significan indirectamente, sino por su apariencia inmediata; son comprendidas como representaciones puras e incorporadas así a la imaginación.

Es fácil ver qué esta especie de hipóstasis ha de llevarnos a adoptar una actitud muy diferente respecto de la palabra hablada, de su contenido y de su fuerza, actitud que será muy distinta de la que el pensamiento discursivo nos provoca. Para el pensar teórico, la palabra es esencialmente un vehículo puesto al servicio de su función fundamental, a saber: el establecimiento de relaciones entre el fenómeno dado y presente y otros que se le asemejan o que de algún modo se conectan con él según cierta ley de coordinación. El significado del pensamiento discursivo se realiza íntegramente en esta función; en tal sentido resulta ser algo esencialmente ideal, como un "signo" o símbolo, cuyo objeto no es una verdadera entidad substancial, sino que se manifiesta más bien en las relaciones de pensamiento que establece. Es que la palabra, como si fuera una estructura de otro orden, de una nueva dimensión intelectual, se interpone, por así decir, entre las reales impresiones particulares, tal como se dan en su inmediato aquí y ahora; y justamente esta interposición, este sobresalir de la esfera de los datos inmediatos, es lo que le confiere esa libertad y agilidad que le permite moverse entre los objetos específicos y conectarlos entre sí.

Esta libre idealidad de la palabra, en la que reside lo esencial de su naturaleza lógica, es forzosamente incompatible con el reino de la concepción mítica, pues para éste sólo tiene significación de existencia aquello que se le presenta en su realidad tangible inmediata; aquí no interesa el simple "referir" o "significar", sino que todo contenido de conciencia, hacia el cual tiende e intenciona la mente, es transformado inmediatamente en una forma de presencia real y efectiva. El pensamiento no confronta aquí el contenido de sus datos en actitud de libre reflexión, intentando comprenderlo en su estructura y sus conexiones sistemáticas, y analizándolo según sus diversas partes y funciones, sino que es, por el contrario, aprehendido mediante su instantánea impresión global; no desarrolla el contenido dado por la experiencia, ni avanza o retrocede partiendo de él, para poder hallar "causas" y "efectos", sino que se queda satisfecho con abarcar la existencia cabal.

Cuando Kant definió la "realidad" como todo conte-

nido de la intuición empírica que siga las leyes generales y tome así su lugar en el "contexto de la experiencia", dio la definición exhaustiva del concepto de realidad, dentro de los cánones del pensamiento discursivo. Pero ni el pensamiento mítico ni la concepción verbal primitiva reconocen semejante "contexto de la experiencia", pues su función, como ya hemos visto, consiste más bien en un proceso casi violento de diferenciación y de individuación. Sólo cuando se ha conseguido este tipo de cruda inividuación, y cuando la intuición inmediata ha sido concentrada sobre un solo punto y— hasta podría decirse— reducida a él, surge de esto la forma mítica y la lingüística, y emerge la palabra o el "dios momentáneo" de la mitología.

Esta génesis peculiar determina a su vez el tipo de contenido intelectual que es común a ambos, pues donde el proceso captador tiende no a una expansión y ampliación universalizadora del contenido, sino más bien a su intensificación más vigorosa, tal génesis no puede dejar de tener su repercusión sobre la conciencia humana; desde ese momento toda otra existencia o acontecer parecen estar perdidos para una mente así sojuzgada, y aparecerá como destruido todo puente que pudiera unir el concreto contenido intuitivo con la totalidad de la experiencia sistematizada; sólo ese mismo contenido, sólo aquello que en él es formado y destacado por la concepción mítica y lingüística, llena toda la conciencia, todo el campo subjetivo. Es así que este contenido experimental debe predominar con ilimitado poder sobre todo el mundo de la experiencia; no puede ser comparado ni medido con nada que esté más acá o más allá de él, sino que su mera presencia es la suma de todo el ser. Por eso, la palabra que denota este contenido de pensamiento no es un mero símbolo convencional, sino que está mezclada con su objeto en indisoluble unidad. La experiencia consciente no se adhiere de cualquier modo a la palabra, sino que se agota en ella. Lo que alguna vez fue fijado en una palabra o en un nombre, aparecerá en adelante no sólo como algo real, sino como la Realidad. Desaparece lo que hay de potencial entre el mero "signo" y lo "designado"; en lugar de una "expresión" más o menos adecuada, encontramos una relación de identidad, de completa coincidencia en-

tre la "imagen" y la "cosa", entre el nombre y el objeto.

También es posible aclarar y explicar desde otro ángulo esta incorporación substancial que sufre la palabra hablada, pues análoga hipóstasis o transubstanciación se nos presenta también en otros dominios de la creación mental, y hasta parece ser el proceso típico de todo crear e imaginar no consciente. Todo trabajo cultural, sea técnico o puramente intelectual, actúa mediante cambios graduales, que llevan al hombre desde la relación directa entre él y las cosas hasta la relación indirecta. Al comienzo, el impulso sensible es replicado en seguida por su satisfacción, pero gradualmente van interviniendo más y más términos mediadores entre la voluntad y su objeto. Parecería como si la voluntad, para lograr su objetivo, tuviera que alejarse de dicha meta, en vez de acercarse a ella; en vez de atraer el objeto hacia su ámbito mediante una reacción simple, análoga casi a la de los reflejos, debe ir diferenciando su obra y extendiéndola a un círculo más amplio de objetos, para que, finalmente, por medio de la suma de todos estos actos y empleando los más diversos "recursos", pueda realizar el fin ansiado.

En el campo de la técnica, esta creciente mediación se manifiesta en la invención y el uso de herramientas. Pero también aquí hay que observar que, en cuanto el hombre empleó una herramienta, comenzó a mirarla, no como un mero artefacto, del cual se sabía y reconocía creador, sino como algo independiente, un Ser provisto de poderes propios. En vez de dominarlo con su voluntad, lo transformó así en un dios o demonio que le imponía la suya, al que se sentía sometido y al que adoraba a través de los ritos de un culto religioso. Ya en tiempos muy remotos, el hacha y el martillo parecen haber recibido tal significación religiosa;[45] y aún se conserva en nuestros días entre los pueblos primitivos el culto de otros utensilios, como la azada o el anzuelo, la lanza o la espada. Entre los eveos, el

[45] Ejemplos ilustrativos de esto pueden hallarse por ejemplo en Beth, *Einführung in die vergleichende Religionsgeschichte*, Leipzig, 1920, pp. 24 y ss.

martillo del herrero (*Zu*) es estimado como una divinidad poderosa, a la que rezan y ofrecen sacrificios.[46] Hasta en la religión y en la literatura de los griegos clásicos se manifiesta con frecuencia y directamente este tipo de sentimiento, tan característico de dicho culto. Como ejemplo ilustrativo de ello aduce Usener un pasaje de *Los siete contra Tebas*, de Esquilo, en el que Partenopeo jura sobre su espada, a quien "venera más que a dios y quiere más que a sus ojos", que destruirá y saqueará a Tebas. "La victoria —y la vida— dependen tanto de la acertada dirección y del poderío de las armas como de su buena voluntad; y este sentimiento se apodera irresistiblemente del ánimo del guerrero en el momento decisivo de la batalla; por eso, la oración no invoca a un dios lejano para que guíe las armas, sino que estas mismas armas son el dios auxiliador y salvador".[47]

El instrumento, pues, nunca es considerado como algo simplemente hecho, como algo meramente pensado y realizado, sino como un "don de arriba"; su origen no debe buscarse en el mismo hombre, sino en un "Salvador", sea divino, sea animal. De tal forma se ha difundido esta atribución de todos los valores culturales a un "Salvador", que se ha creído descubrir en esta noción la esencia y el origen del concepto de dios[48]. De nuevo encontramos aquí una característica esencial del pensamiento mítico, que lo aparta claramente del modo de la reflexión teórica o "discursiva". Esta última se singulariza por el hecho de reconocer y destacar un elemento de creación espiritual hasta en datos que parecen ofrecerse "inmediatamente"; aun en lo puramente fáctico señala momentos de formulación espiritual; incluso en los datos más notorios de la experiencia e intuición sensible busca la influencia de la "espontaneidad del pensamiento" que tanto contribuye a elaborarlos. Pero mientras que de este modo la reflexión lógica tiende a reducir toda receptividad a espontaneidad, la concepción mítica, en cambio, evidencia un proceso inverso, pues para ella

[46] Spieth, *Religion der Eweer*, p. 115.
[47] Usener, *Götternamen*, p. 285.
[48] Cfr. Kurt Breysig, *Die Entstehung des Gottesgedankens und der Heilbringer*, Berlín, 1905.

hasta lo espontáneo se convierte en receptivo, y todo lo producido por el hombre en algo meramente recibido.

Y esto rige tanto para las herramientas técnicas de la cultura como para sus medios espirituales. Pues entre ambas especies de instrumentos no existía primitivamente una línea divisoria demasiado rígida, sino una demarcación más bien fluida. Hasta las adquisiciones y resultados puramente mentales, como las palabras del hablar humano, primero son concebidas totalmente dentro de la categoría de la existencia física y de la conservación física del hombre. Preuss informa que, de acuerdo con la creencia de los indios cora y de los uitotos, el "Patriarca" habría creado los hombres y las cosas, pero que, una vez terminada la creación, ya no habría intervenido directamente en el curso de los hechos. En lugar de esta intervención personal, más bien habría dado a los hombres las "Palabras", o sea, el culto y las ceremonias religiosas, por cuyo intermedio podrían dominar a la Naturaleza y obtener de ella todo lo que fuere necesario para la conservación y el desarrollo del género humano. Sin ellas, sin estas fórmulas sagradas, que originariamente fueron dadas al hombre, éste se sentiría completamente indefenso, pues la Naturaleza no cede ninguna de sus riquezas como correspondencia con el mero trabajo humano.[49] También entre los cherokis había la creencia de que el éxito en la caza o pesca dependía sobre todo del uso de ciertas palabras, de determinadas fórmulas mágicas.[50]

Desde esta creencia en el poder físico-mágico, implícito en la palabra, la evolución espiritual de la humanidad debió atravesar un largo camino hasta llegar a la comprobación de su poder espiritual. En efecto, es la palabra, es el lenguaje quien realmente descubre al hombre este mundo espiritual, que está más próximo a

[49] Para más detalles, ver Preuss, *Die Nayarit-Expedition*, I, pp. LXVIII y ss.; *Religion und Mythologie der Uitoto*, I, pp. 25 y ss.; cfr. también con el artículo de Preuss: "Die höchste Gottheit bei den kulturarmen Völkern", en *Psychologische Forschungen*, tomo II, 1922.

[50] Cfr. Mooney, "Sacred Formulas of the Cherokee", en *VIIth. Annual Report of the Bureau of Ethnology* (Smithsonian Institution).

él que el mismo ser físico de los objetos, y que afecta más directamente su felicidad o su desgracia. Es que sólo el lenguaje hace posible la persistencia del hombre en la comunidad; y sólo en la sociedad, en relación con un *tú*, adquiere real subjetividad el propio *yo*. Pero tampoco aquí se comprende como tal al acto creativo, mientras se va realizando, pues toda la energía del hacer espiritual es transferida al producto de su actividad, parece absorbida por él y sólo emana de él como por una especie de reflejo. También aquí, como en el caso de las herramientas, toda espontaneidad es interpretada como receptividad, toda creación como ser, y todo lo que es producto de la subjetividad como substancialidad. Sin embargo, justamente esta hipóstasis mítica de la Palabra tiene una significación decisiva en el desarrollo de la mentalidad humana, pues ella es la primera forma en que (al fin de cuentas) puede ser comprendido el poder espiritual inherente a la palabra; la palabra debe ser concebida, en el sentido mítico, como un ser substancial y como una fuerza substancial, antes de poder ser considerada como un instrumento ideal, como un órgano de la mente, como una función fundamental de la construcción y desarrollo de la realidad espiritual.

V
Fases sucesivas del pensamiento religioso

Según Usener, la capa más primigenia hasta la que puede remontarse nuestra búsqueda de los conceptos religiosos es la de los "dioses momentáneos", tal como dicho autor suele llamar a este tipo de imágenes, nacidas de la necesidad momentánea o del sentimiento específico de un instante crítico. Los "dioses momentáneos" brotan de la excitabilidad de la fantasía mítico-religiosa, y todavía llevan la marca de toda su originaria movilidad y fugacidad. Pero parecería que los nuevos hallazgos que han puesto a nuestra disposición la etnología y la historia comparada de las religiones durante las tres décadas subsiguientes a la aparición de la obra de Usener, nos permitieran retroceder aún más. Pocos años antes de la publicación de la obra principal de Usener apareció el trabajo de Codrington (misionero inglés) titulado: *The Melanesians: Studies in their Anthropology and Folk-Lore* (1891), libro que enriqueció la historia de las religiones con un nuevo e importante concepto. Para Codrington, la raíz de toda la religión de los melanesios es su creencia en una "fuerza sobrenatural", que penetra a través de todo ser y acontecer, y que puede estar presente y obrar en los objetos o en las personas, pero que nunca está exclusivamente ligada a un determinado y singular objeto o sujeto como si fuese su portador, sino que puede trasladarse de cosa en cosa, de sitio en sitio, de persona en persona. Desde este punto de vista, la existencia de las cosas y la actividad de los hombres parecen estar enraizadas, de algún modo, en un "campo de fuerzas" mítico, en una atmósfera de poderío que penetra a través de todo, y que puede aparecer como concentrada en algunos objetos extra-

ordinarios que fueron sacados del reino de lo común, o en personas aisladas, provistas de un don especial de mando, tales como guerreros sobresalientes, caciques, magos o sacerdotes. La esencia de esta cosmovisión, de este concepto del Mana, tal como Codrington lo señala entre los melanesios, consiste, más que en una incorporación particular, en la noción de un "poder" en general, todavía indeterminado e indiferenciado, que se puede manifestar tan pronto en esta como en aquella forma, tan pronto en este como en aquel objeto; y tal poder es venerado por su "santidad", a la par que temido por los peligros que encierra, pues a este poder positivo —*Mana*— corresponde el poder negativo: *Tabú*. Toda manifestación de poderío divino, preséntese en personas o cosas, en seres animados e inanimados, cae fuera del dominio de lo "común" y pertenece a una especial esfera de la existencia, que está separada del ámbito cotidiano y profano por medio de rígidas líneas divisorias y mediante determinadas medidas protectoras y preventivas.

Desde los primeros hallazgos de Codrington, la ciencia etnológica ha podido comprobar que análogos conceptos se habían propagado por casi toda la Tierra; se encontraron expresiones que correspondían exactamente al significado del Mana, no sólo entre los pueblos de Oceanía, sino también entre gran cantidad de tribus indígenas de América, de Australia y de Africa. Por de pronto, la misma noción de un poder universal, esencialmente indiferenciado, podía verse en el *Manitu de* los algonquinos, en el *Wakanda* de los siux y en el *Orenda* de los iroqueses, así como en varias religiones africanas. En virtud de estas observaciones, la etnología y la religión comparada no sólo han llegado a considerar frecuentemente esta concepción como un *fenómeno universal,* sino que hasta la clasificaron como una categoría especial de la conciencia mítico-religiosa. Se declaró así a la fórmula *Tabú-Mana* como la "definición mínima de la religión", o sea, como la expresión de una diferenciación que constituía una de las condiciones esenciales e indispensables de la vida religiosa en sí, y representaba uno de sus niveles más bajos, accesible por nosotros[51].

[51] Cfr. esp. Marett, "The Taboo-Mana Formula as a Minimum

En lo que concierne a la cabal interpretación de esta fórmula, y del concepto de Mana y de sus conceptos equivalentes o correspondientes, la etnología actual no sólo no ha llegado a un acuerdo general, sino que más bien se oponen directamente sus diversas interpretaciones e intentos de explicación; las concepciones y explicaciones "preanimistas" alternan con las "animistas"; algunas interpretaciones substancialistas, que ven el Mana como algo esencialmente material, se oponen a otras que subrayan su naturaleza dinámica y tratan de comprenderlo como una fuerza pura.[52] Este mismo antagonismo puede ser útil para acercarnos al verdadero sentido de la concepción del Mana, pues nos demuestra que este concepto aún se mantiene indiferente –podría decirse: neutral– frente a una cantidad de distinciones que nuestra visión teórica del ser y del acontecer y nuestra avanzada conciencia religiosa pretendería adjudicarle. El material aplicable tiende más bien a mostrar que justamente esta indiferencia es una característica esencial del concepto del *Mana*, y que cuanto más intentamos "determinarlo", es decir, fijarlo dentro de las distinciones y contradicciones que son categorías familiares a nuestro modo de pensar, tanto más necesariamente nos vamos alejando de su verdadera naturaleza. El propio Codrington fue el primero en intentar la más obvia caracterización del *Mana* al describirlo no sólo como un poder sobrenatural y mágico, sino también como una fuerza mental, "espiritual" (*spiritual power*); pero el aspecto problemático de semejante caracterización ya aparecía en sus propios ejemplos, pues ellos demuestran claramente que el contenido y el alcance de la idea de Mana no coincide de ningún modo con nuestro concepto de lo "espiritual",

Definition of Religion", en *Archiv für Religionswissenschaft*, tomo 12 (1909) y "The Conception of Mana", en *Transactions of the 3rd. Internat. Congress for the History of Religion* (Oxford, 1908), I (reimpreso en *The Threshold of Religion*, Londres, 1909, 3a. ed., 1914, pp. 99 y ss.). Ver también Hewitt, "Orenda and a definition of Religion", en *American Anthropologist*, N. S. IV, 1902, pp. 36 y ss.

[52] Una excelente visión crítica de conjunto sobre las diferentes teorías presentadas en la literatura etnológica puede encontrarse en la obra de F. R. Lehmann, *Mana; der Begriff des "Ausserordentlich Wirkungsvollen" bei Südsee Völkern*, Leipzig, 1922.

sea que se lo considere como algo de carácter personal, o meramente como algo determinado por una naturaleza animada, en oposición a lo inanimado.[53] Ahora bien, no toda cosa animada ni todo lo espiritual poseen Mana, sino sólo aquello que por una u otra razón está provisto de poderes acrecentados y extraordinariamente eficaces; además, el *Mana* puede presentarse en cualquier cosa, siempre que ella se distinga de las demás por alguna forma inusitada, estimuladora de la fantasía mítica, y que de este modo la eleve por encima del ámbito de la experiencia común. De esto resulta que la idea del Mana y los diversos conceptos con ella relacionados no designan un cierto grupo de cosas (animadas o inanimadas, físicas o espirituales), sino que más bien expresan un "carácter" peculiar, que puede ser atribuido a los más variados objetos y hechos, con tal que provoquen el "asombro" mítico y se destaquen sobre el ordinario fondo de lo familiar y lo normal. Dice Söderblom, resumiendo los resultados de su detenido y exacto análisis de dicho concepto: "Las palabras en cuestión (*mana, manitu, orenda*, etc.) poseen un significado ambiguo y son traducidas de la más diversa manera, como, por ejemplo: notable, muy fuerte, muy grande, muy antiguo, poderoso en magia, sabio en magia, sobrenatural, divino; o, con sentido substantivo, como: poder, magia, sortilegio, fortuna, éxito, deleites, divinidad".[54]

De tales significados, completamente dispares para nuestro sentido lógico, se puede lograr una unidad, siempre que no se la busque en determinado contenido, sino en cierta actitud mental. Lo decisivo no es el "qué" sino el "cómo"; no interesa lo observado y su característica, sino el acto de observar y su dirección. El *Mana* y los otros conceptos equivalentes no expresan un predicado fijo y único, sino que en todos ellos puede

[53] Hewitt demuestra mediante detalladas comparaciones lingüísticas que el *orenda* de los iroqueses tampoco es equivalente a sus nociones de las fuerzas "espirituales" ni de las meramente "vitales", sino que es una concepción y expresión *sui generis*. (Obra citada, pp. 44 y ss.).

[54] Söderblom, *Das Werden des Gottesglauben; Untersuchungen über die Anfänge der Religion* (edición alemana, Leipzig, 1916), p. 95.

reconocerse una peculiar y persistente forma de predicación. De hecho, este tipo de predicación puede ser considerado como la primigenia predicación mítico-religiosa, puesto que ella expresa "la crisis" espiritual que separa lo sagrado de lo profano, y lo aísla de la esfera de la realidad ordinaria, aun sin sentido religioso diferenciador. Mediante este proceso aislante, el objeto de la experiencia religiosa comienza a existir separadamente y a tener su propio campo donde moverse. Con esto hemos llegado al momento crucial de nuestro problema general, pues desde el principio teníamos la intención de considerar al lenguaje y al mito como funciones espirituales que no presuponen un mundo de objetos ya dados, dividido de acuerdo con "atributos" fijados y terminados, sino que más bien crean esta articulación de la realidad y posibilitan la colocación de atributos. El concepto Mana y su correspondiente concepto negativo —Tabú— nos revelan de qué modo se efectuó originariamente esta articulación.

Como en este punto nos movemos en un nivel en que el mundo mítico y el religioso todavía no han alcanzado estructura fija, sino que se nos presentan —por así decir— *in statu nascendi*, podemos asomarnos al multicolor y variadísimo complejo de significados de la palabra *mana* y de su correspondiente concepto. También es característico de esta palabra el que aún la mera tentativa de querer precisar su clase verbal parece presentar siempre nuevas dificultades. De acuerdo con nuestros hábitos de pensar y hablar, nos resulta más fácil tomarla simplemente como nombre, como sustantivo; esto convierte al *Mana* en una especie de substancia, que encarna la esencia y la síntesis de todos los poderes mágicos contenidos en las cosas individuales; así se va constituyendo un ser existente y unificado, que puede, sin embargo, expandirse por sobre numerosos seres u objetos. Y puesto que, además, esta unidad no sólo fue pensada como algo existente, sino también como algo animado y personificado, se fue introduciendo directamente nuestra noción básica de "espíritu" en el concepto de *Mana;* de ahí que en el *manitu* de los algonquinos y en el *wakanda* de los siux no se haya visto sino la respectiva denominación de "el Gran Espíritu", al que, como suponíamos, adoraban como creador del mundo.

Pero un análisis más preciso de esas palabras y de sus significados no ha confirmado esta interpretación. Esto prueba que, prescindiendo de la categoría de ser personal, que nunca puede ser aplicada en su verdadera estrictez, aun el nuevo concepto de cosa, de ser autónomo y substancial, es demasiado rígido para poder dar cabida a esta fluida y efímera idea con que aquí tratamos. Así lo observa McGee, refiriéndose al *wakanda* de los siux; los informes de los misioneros decían que esta palabra representaba un ser autónomo y personal, pero tal idea habría sido refutada completamente por investigaciones lingüísticas más eruditas. Veámoslo en parte:

Dichas tribus —dice McGee— atribuyen la creación y el control del mundo al *wakanda* (cuyo nombre varía algo de una tribu a otras), así como los algonquinos atribuyen éstos al *manitu* (*Ma-ni-do*, el Poderosísimo); pero este *wakanda* asume distintas formas, y es una cualidad, más bien que una determinada entidad (*is rather a quality than a definite entity*). De ahí que para muchas de estas tribus el Sol sea *wakanda*, y no 'el' *wakanda* o 'un' *wakanda*, sino simplemente *wakanda;* y la misma denominación se aplica en estas tribus a la Luna, al trueno, al relámpago, al viento, al cedro, y aun al hombre, sobre todo a un *shaman*. Análogamente califican a sus fabulosos monstruos de tierra, mar y aire; y también eran wakanda, según sus entendidos, el suelo, el mundo inferior, el mundo superior, la oscuridad, etcétera. También llamaron *wakanda* a muchas cosas y lugares que tenían algo de extraordinario (*many natural objects and places of striking character*). Por tanto, dicha palabra fue aplicada a entidades y representaciones de la más variada especie, y fue usada (con modificaciones flexivas o sin ellas) a veces como sustantivo y a veces como adjetivo y, con escasas alteraciones, también como verbo o adverbio".

Evidentemente, una expresión tan proteica no es traducible a los lenguajes tan diferenciados de nuestra civilización; también es obvio que la idea designada por dicho término es indefinida, y no puede ser reflejada exactamente por la palabra "espíritu" (*spirit*), y mucho menos por "El Gran Espíritu" (*Great Spirit*); aunque es comprensible que el observador superficial, imbuido de

cierto concepto de espíritu, trabado por un deficiente conocimiento del idioma indígena y tal vez engañado por indígenas astutos o intérpretes traviesos, haya adoptado y establecido tales conceptos erróneos. Mejor que por cualquier otra expresión inglesa, *wakanda* quizá pueda ser traducida por "misterio" (*mystery*), aunque dicha versión sea, por un lado, demasiado restringida, y por otro, demasiado definida. Para los siux, *wakanda* expresa vagamente: poderío, sagrado, antiguo, magnitud, inmortal, animado, etc., pero nunca con la claridad y precisión de estas palabras nuestras. De hecho, ninguna frase inglesa de mediana extensión puede hacer justicia a lo que los indígenas se representan con la palabra *wakanda.*[55]

De acuerdo con las investigaciones de los lingüistas y de los etnólogos, puede decirse algo muy parecido del nombre de dios que se usa en los idiomas de los bantúes, y de la intuición religiosa fundamental que implica. A fin de valorar debidamente el carácter de esta intuición fundamental, se puede emplear aquí un especial criterio lingüístico, pues como los idiomas bantúes dividen todos los nombres en diferentes clases y trazan una rigurosa distinción entre los nombres personales e impersonales, de la inclusión del nombre divino en una de estas clases es posible inferir el carácter que denota. En efecto, la palabra *mulungu,* que los misioneros habían aceptado como un equivalente de nuestra palabra "Dios", es incluida, en el dialecto bantú oriental, dentro de la clase de los nombres impersonales, en razón de su prefijo y demás características formales. Por supuesto que este hecho permite todavía otra interpretación: considerar a esa característica del lenguaje como una degeneración, como una decadencia de otra etapa del culto divino, anterior y más elevada.

Roehl dice en su gramática del idioma shanbala: "La representación de Dios como un ser personal casi se ha perdido para los shambala; ellos hablan de Dios como de un espíritu impersonal, inmanente a toda la creación. El *Mulungu* vive en bosques, en árboles aislados, en

55 McGee, "The Siouan Indians", en el *15th Annual report of the Bureau of Ethnology* (Smithsonian Institution), pp. 128 y ss.

rocas, en cavernas, en animales (leones, víboras, gatos, pájaros, langostas, etc.); mas para tal *Mulungu* no hay cabida en la clase I (la clase personal)".[56]

Una interpretación opuesta fue dada por Meinhof, quien sintetiza los resultados de su detallado análisis del concepto *mulungu*, a la luz de investigaciones religiosas y lingüísticas, diciendo que dicha palabra designaba primariamente el lugar de los espíritus ancestrales y, luego, el poder que de él emanaba. "Pero este poder sigue siendo algo fantasmal; no está personificado (en sentido humano) y, de acuerdo con esta carencia de personalidad, tampoco es manejado gramaticalmente como una persona, excepto cuando una religión extraña introduce en él —y expresa mediante él— su elevada concepción de la naturaleza divina".[57]

Ejemplos de esta especie son especialmente instructivos, pues ellos nos indican que el nivel de la concepción mítica, dentro del cual nos movemos, corresponde a una esfera de la concepción lingüística en la que no podemos aplicar de antemano nuestras categorías gramaticales,

[56] Roehl, *Versuch einer systematischen Grammatik der Schambalasprache*, Hamburgo, 1911, pp. 45 y ss. Otro informe muy significativo sobre la naturaleza "impersonal" del concepto *mulungu* es el de Hetherwick, que se refiere al empleo de dicha palabra entre los yaos de Africa Central Británica: "In its native use and form the word (*mulungu*) does not imply personality, for it does not belong to the personal class of nouns. . . Its form denotes rather a state of property inhering in something, as the life or health inheres in body. Among the various tribes where the word is in use as we have described, the missionaries have adopted it as the term for 'God'. But the untaught Yao refuses to assign to it any idea of being a personality. It is to him more a quality or faculty of the human nature whose signification he has extended so as to embrace the whole spirit world. Once after I have endeavoured to impress an old Yao headman with the personality of the Godhead in the Christian sense of the term, using the term *Mulungu*, my listener began to talk of 'Che Mulungu' (Mr. God), showing that originally to him the word conveyed no idea of the personality I was ascribing to it." (Hetherwick, "Some animistic beliefs among the Yaos of British Central Africa", en *Journ. of the Anthropol. Instit. of Great Britain and Ireland*, XXXII, 1902, p. 94.)

[57] Meinhof, "Die Gottesvorstellung bei den Bantu", en *Allgemeine Missions-Zeitschrift*, vol. 50, 1923, p. 69.

nuestra clasificación de palabras rigurosamente delimitadas entre sí. Si deseamos encontrar algún análogo lingüístico para la concepción mítica aquí puesta en cuestión, debemos retroceder hasta el primitivo nivel de las interjecciones.[58] El *manitu* de los algonquinos y el *mulungu* de los bantúes son usados así: como una exclamación; y ésta, más que una cosa, designa una impresión que aparece en todo lo extraordinario y sorprendente y en todo lo que provoca admiración o miedo.[59]

Aquí se descubre cómo la etapa del conocimiento a la que pertenecen estas conformaciones míticas y lingüísticas hasta es anterior al nivel en que se originan los "dioses momentáneos"; pues el dios momentáneo, a pesar de su fugacidad, siempre es una forma individual, personal, mientras que aquí lo sagrado, lo divino, aquello que sobrecoge al hombre con un repentino sentimiento de terror o admiración, todavía tiene carácter impersonal, "anónimo", por así decir. Pero sólo a partir de esta presencia inefable se va constituyendo el fondo sobre el cual se irán destacando definidas imágenes demoníacas o divinas, provistas de sus correspondientes nombres. Si el "dios momentáneo" es la primera forma real en que el conocimiento mítico-religioso se manifiesta de manera vívida y creadora, esto no quiere decir que esa realidad deje por ello de basarse en el poder

[58] En algunos pocos casos, esta conexión hasta puede ser probada etimológicamente; así, por ejemplo, Brinton retrotrae el Wakanda de los siux a una interjección de asombro y de sorpresa (*Religion of Primitive Peoples*, *p. 60*).

[59] De acuerdo con un informe de Roger Williams, citado por Söderblom (*op.* cit., p. 100), es costumbre entre los algonquinos, cuando descubren algo inusitado en los hombres, mujeres, pájaros, animales, pescados, exclamar: *¡Manitu!*, o sea, "¡esto es una divinidad!". Por eso, cuando entre ellos conversan de barcos ingleses y de grandes edificios, del arado de los campos, y sobre todo de libros o cartas, terminan diciendo: "Mannitowock" ("éstos son divinidades"), "Cummannitowock" ("usted es un dios"). Compárese especialmente con Hetherwick, *op. cit.*, p. 94; "*Mulungu* is regarded as the agent in anything mysterious. It's *mulungu*, is the Yao exclamation on being shown anything that is beyond the range of his understanding. The rainbow is always '*mulungu*' although some Yaos have begun to use the Mang-anya term 'uta wa Lesa', 'bow of Lesa' ".

general de los sentimientos mítico-religiosos.[60] La separación entre el mundo de lo "sagrado" y el de lo "profano" es el requisito previo a toda existencia de divinidades definidas. El yo se siente como sumergido en una atmósfera mítico-religiosa, que siempre lo rodea, y en la que vive y existe: sólo hace falta un estímulo, un motivo especial para que de ella surja el dios o demonio. Por más vagos que aparezcan los contornos de tales seres demoníacos, ellos marcan, sin embargo, el primer paso en una nueva dirección.[61]

En este punto el mito pasa de su primera etapa, la "anónima", a otra exactamente opuesta, es decir, la "polinomia". Cada dios personal reúne en sí una cantidad de atributos, que originariamente pertenecían a un dios momentáneo, y que ahora han sido sintetizados en un nuevo dios. No obstante, este sucesor recibe no sólo los atributos de aquellos dioses, sino también su nombre: no como su nombre propio, sino como otros tantos apelativos, pues el nombre y la naturaleza de este nuevo dios son una misma cosa. De ahí que la polinomia de los dioses personales constituya un rasgo necesario de su naturaleza y de su ser. "Para el sentimiento religioso, el poder de un dios se expresa en la abundancia de sus epítetos; la polinomía es la exigencia y el requisito nece-

[60] Esta expresión de "potencia", de poder, se ha impuesto insospechadamente a aquellos que intentaron describir con mayores detalles la concepción *mana* y sus nociones correspondientes; cfr., por ejemplo, la definición de Hewitt (*op. cit.*, p. 38): "*Orenda* is a hypothetic potency or potentiality to do or effect results mystically". Cfr. también el *Presidential Address* en el *Report of the British Association for the Advancement of Science*, York, 1906, pp. 678 y ss.

[61] Muy a menudo los síntomas de tal "indeterminación" pueden ser encontrados en el lenguaje, que ofrece las expresiones correspondientes a tales seres demoníacos; así, por ejemplo, en los dialectos de los bantúes, los nombres de semejantes seres no poseen el prefijo de la primera clase, que abarca los nombres de las "personalidades o agentes que obran independientemente". Más bien aparece aquí un prefijo separado, que, según Meinhof, es empleado para nombrar espíritus, en cuanto que no son mirados como personalidades independientes, sino como lo que estimula o acomete al hombre; a este tipo de nombres pertenecen los de las enfermedades y también el humo, el fuego, los ríos, la luna y las fuerzas de la Naturaleza". Meinhof, *Grundzüge einer vergleichenden Grammatik der Bantu-Sprache*, Berlín, 1906, pp. 6 y ss.; cfr. *supra*, nota 59.

sario para postular la existencia de un dios más excelso y personal".[62] En las inscripciones egipcias aparece Isis como la diosa de los mil nombres, y a veces hasta como la de los diez mil nombres, como la *myrionyma.*[63] Análogamente, en el Corán, el poder de Alá se subraya con "sus cien nombres". También en las religiones de los indígenas americanos, sobre todo en las religiones mejicanas, se comprueba esta riqueza en nombres divinos.[64]

Es así como el concepto de divinidad recibe su concreta configuración y su fecundidad inferior gracias al lenguaje, a través de la palabra, pues al ir surgiendo en la clara luz del lenguaje, deja de ser un mero esquema y una sómbra. Pero en este proceso se va despertando a la vez un impulso contrario, inherente a la naturaleza del lenguaje: la tendencia a generalizar, que es tan fuerte como su otra tendencia a dividir, determinar y fijar. Guiado así por el lenguaje, el pensamiento mítico-religioso llega a un punto en el que ya no se contenta con la multiplicidad, variedad y plenitud concreta de los atributos y nombres divinos, sino que trata de lograr, a través de la unidad de la palabra, la unidad del concepto de Dios. Y tampoco en esta etapa se detiene el pensamiento; más allá de esta unidad, tiende hacia un Ser que no es limitado por cosa alguna particular, y por eso tampoco puede ser expresado por ningún nombre. Con esto se cierra el círculo del pensamiento mítico-religioso, pues, como al comienzo, el conocimiento se enfrenta ahora con lo divino, con algo inefable.

[62] Usener, *Gõtternamen*, p. 334.

[63] Cfr. Brugsch, *Religion und Mythologie der alten Aegypter*, Leipzig, 1888, p. 645; para la expresión *Isis Myrionyma*, que también suele presentarse en las inscripciones latinas, ver Wissowa, *Religion und Kultus der Römer*, tomo 2, p. 91. En la práctica mágica, este concepto de la "polinomia" de los dioses se ha convertido en una rutina; así, encontramos en fórmulas y oraciones mágicas grecolatinas, invocaciones a Dionisio y Apolo, donde los diversos nombres que los designan aparecen en orden alfabético, de tal suerte que a cada verso corresponde una letra del alfabeto. Para mayores detalles, ver Hopfner, *Griechisch Aegyptischer Offenbarungszauber*, sec. 684, p. 175.

[64] Para más detalles ver Brinton, *Religion of Primitive Peoples*, p. 99.

Pero el comienzo y el fin de este proceso circular difieren bastante, pues de la esfera de lo meramente indeterminado hemos pasado al campo de la verdadera generalidad. Lo divino, en vez de introducirse en la infinita multiplicidad de las propiedades y de los nombres propios, en el mundo polícromo de los fenómenos, se aísla de él como algo desprovisto de atributos, ya que cualquier "atributo" restringiría su pura esencia: *omnis determinatio est negatio*. El misticismo (de todos los tiempos y pueblos) es quien vuelve siempre a luchar con este doble problema intelectual: comprender la divinidad en su totalidad y en su máxima realidad interior, y evitar a la vez cualquier particularidad del nombre o de la imagen. Así, toda la mística apunta hacia un mundo allende el lenguaje, hacia un mundo de silencio. Como escribió Meister Eckhart, Dios es "la simple causa, el quieto desierto, el simple silencio" (*der einfältige Grunt, die stille Wüste, die einfältig Stille*), pues "ésta es Su naturaleza: ser una sola naturaleza".[65]

El poder y la profundidad espiritual del lenguaje se manifiestan precisamente en el hecho de que sea el mismo lenguaje el que allane el camino para poder realizar este último paso, con el que se trasciende a sí mismo. Esta hazaña espiritual, tal vez la más peculiar y difícil del lenguaje, es representada por dos conceptos fundamentales: el concepto del ser y el concepto del yo. Ambos parecen pertenecer a etapas relativamente más tardías del desarrollo lingüístico; ambos muestran todavía en su conformación claras huellas de las dificultades que la expresión verbal encontró en su camino, y que sólo pudo superar poco a poco. En cuanto al concepto del Ser, una mirada sobre el desarrollo y la fundamental significación etimológica de la cópula en casi todos los idiomas muestra cómo el pensamiento, expresado verbalmente, tarda en llegar a distinguir el puro "ser" del "ser así", y sólo lo consigue paulatinamente. El "es" de la cópula casi infaliblemente se remonta hacia una significación original sensible-concreta; en vez de implicar el simple "existir" o un estado general de ser, ya

[65] Ver Fr. Pfeiffer, *Deutsche Mystiker des vierzehnten Jahrhunderts*, tomo II: *Meister Eckhardt*, Leipzig, 1857, p. 160.

originariamente denota una especie o forma particular, de apariencia; sobre todo la de estar en este o aquel lugar, en un determinado punto del espacio.[66]

Después, cuando el desarrollo del lenguaje logra libertar al concepto y expresión del Ser de su sujeción a una específica forma de existencia, proporciona de esta manera un nuevo vehículo, una nueva herramienta espiritual al pensamiento mítico-religioso. Es cierto que el pensamiento crítico, "discursivo", en su progresivo avance, llega por fin a un punto en el que la expresión del "Ser" se presenta como la expresión de una relación, de tal suerte que, hablando al modo kantiano, el Ser ya no aparece como el "posible predicado de una cosa" y, por tanto, tampoco puede mantenerse como un predicado de Dios. Pero para la conciencia mítica, que no reconoce tal distinción crítica, sino que se afirma "sustantiva" aun en sus configuraciones más elevadas, el Ser no sólo es un predicado, sino que en cierto escalón de su desarrollo hasta se convierte en el Predicado de los predicados, en la expresión que permite resumir todos los atributos particulares, todas las cualidades de Dios en un solo concepto.

En la historia del pensamiento religioso, cuando se establece la exigencia de la unidad de lo divino, tal ansia se aferra siempre a la expresión lingüística del Ser y halla en la Palabra su apoyo más seguro. Todavía se puede observar en la historia de la filosofía griega esta marcha del pensamiento religioso; aun en Jenófanes se deduce y prueba la Unidad de lo Divino a partir de la Unidad del Ser. Y esta conexión no se limita a la especulación filosófica, sino que se remonta hasta los más antiguos testimonios de la historia de la religión. En los más antiguos textos egipcios, en medio de los diversos dioses y animales del panteón egipcio, encontramos la idea del "Dios oculto", que en las inscripciones es caracterizado como Aquel cuya forma nadie ha conocido, cuya imagen nadie ha descubierto: "es un secreto que ignoran los seres creados por El"; "su nombre es un secreto para sus criaturas".

66 De esto se pueden encontrar ejemplos ilustrativos en mi *Philosophie der symbolischen Formen*, I, pp. 287 y ss.

Sólo una designación puede ser aplicada a este Dios, junto a la que lo califica de Creador del mundo, de Hacedor de hombres y dioses: es la designación de "El Puro Ser". El engendra y no es engendrado, pare y no es parido. El mismo es el Ser, lo Constante en todo, lo Permanente en todo. Por eso, El "es desde el principio", "es desde el origen", y toda cosa que es, llegó a ser después que El fue.[67] Aquí todos los nombres divinos aislados, concretos e individuales han sido fundidos en el único nombre del Ser; es que lo divino excluye todo atributo particular, no puede ser descrito mediante ninguna cosa y sólo puede ser el predicado de sí mismo.

De aquí sólo hay un paso para llegar a la idea del auténtico monoteísmo; y tal paso queda dado tan pronto como esa unidad o unicidad (que tanto se ha buscado a través del mundo objetivo y que se ha expresado en términos objetivos) sea reconocida en una esencia subjetiva y se llegue al significado de la divinidad no por la existencia de las cosas, sino por el ser de la Persona, del Yo. Lo que había sido dicho de la expresión del "Ser" también puede ser atribuido a la denotación del "Yo" en el sentido lingüístico; y esto debe ser hallado gradualmente por el lenguaje después de largos y difíciles rodeos, y ha de ser elaborado espiritualmente por él, avanzando paso a paso a partir de sus comienzos sensoriales y concretos. Ahora bien, en cuanto se acuña esta expresión del "Yo", al propio tiempo se obtiene una nueva categoría del pensamiento religioso; y de nuevo es el lenguaje religioso quien se apodera de esta expresión incipiente y la usa, en cierta manera, como un escalón para alcanzar una nueva altura espiritual.

La "autopredicación", la autorrevelación de Dios, en cuanto nos descubre los diversos aspectos de su ser unitario mediante un reiterado "Yo soy", se manifiesta primeramente en Egipto y Babilonia, y se va desarrollando luego, en etapas progresivas, hasta alcanzar la sólida y típica forma estilística de la expresión reli-

[67] Ver los extractos y traducciones de los jeroglíficos en Brugsch, *Religion und Mythologie der alten Aegypter*, pp. 56 y ss., 96 y ss.

giosa.[68] Y no nos encontramos con la acabada configuración de esta forma, sino cuando ella ha suprimido todas las otras formas; cuando como único "nombre" de la divinidad subsista la denominación "Yo". Cuando Dios, al revelarse a Moisés, es inquirido por éste acerca de qué nombre de Dios les diría a los israelitas, si éstos quisieran comprobar que Dios lo enviaba, la respuesta fue: "Yo soy quien soy". Por eso, Moisés les dirá: "El 'Yo soy' me ha enviado a vosotros". Sólo mediante esta transformación de la existencia objetiva en el ser subjetivo, se eleva lo divino realmente a la esfera de lo "absoluto", a un dominio que no puede ser expresado por ninguna analogía con cosas ni con nombres de cosas. Para su designación, de entre todos los medios lingüísticos, sólo se van utilizando los pronombres personales: "Yo soy El; Yo soy el Primero y el Ultimo", tal como está escrito en los libros proféticos.[69]

Por fin, ambos caminos de la contemplación: el que iba a través del Ser y el que marchaba a través del yo, se juntaron en uno solo dentro del pensamiento religioso de la India. También éste parte de la "Palabra Santa", del Brahma. Según los libros védicos, el poder de esta Santa Palabra somete a todo ser y aun a los dioses; la Palabra rige y conduce el curso de la Naturaleza; su conocimiento y posesión confieren al iniciado el poder sobre la totalidad del mundo. Al principio era considerada enteramente como algo particular, a lo cual estaba sujeta cierta fase particular de existencia; en su aplicación, en su uso, el sacerdote debe observar la más escrupulosa exactitud, pues cualquier desviación, aun en una sola sílaba, cualquier cambio de ritmo o de metro, podría quitar eficacia al poder de la oración. Pero la transición de los *Vedas* a las *Upanishadas* nos muestra cómo a la Palabra se la va apartando cada vez más de su círculo mágico y se va convirtiendo en una potencia intelectual

68 Para el origen y difusión de esta forma estilística ver el estudio exhaustivo de Norden (también instructivo para el estudioso de filosofía de la religión) titulado *Agnostos Theos*, pp. 177 y ss.; 207 y ss.

69 *Isaías*, 48, 12; cfr. 43, 10; para la significación de "Yo soy El", ver Goldziher, *Der mythos bei den Hebräern*, Leipzig, 1876, 1, pp. 359 y ss.

de alcance universal. Desde las esencias de las cosas particulares, tal como son expresadas en sus denotaciones singulares y concretas, el pensamiento humano tiende hacia la unidad, que las abarca e implica. El poder de las palabras individuales es condensado, por así decir, en el poder originario y fundamental de la Palabra en sí, del Brahma;[70] en él está representado todo ser particular, todo lo que parece poseer "naturaleza" propia, y que, en virtud de esta inclusión, al mismo tiempo queda despojado de tal naturaleza. Para expresar este tipo de relación, la especulación religiosa nuevamente echa mano del concepto del Ser, que ahora se presenta (en las *Upanishadas*) como una especie de potenciación y elevación, para poder captar su sentido abstracto. Así como Platón opone el *ὄντα* (el mundo de las cosas empíricas) al *ὄντωςὄν* (el puro Ser de la Idea), así se enfrenta, en las *Upanishadas*, el mundo de la existencia particular con el Brahma, visto como "lo-que-es-siendo" ("satyasya satyam").[71]

Con este desarrollo se topa y compenetra aquel otro que parte del polo opuesto: la progresión intelectual que coloca en el centro del pensamiento religioso no al Ser, sino al Yo. Ambas corrientes terminan en la misma meta, pues el Ser y el Yo, el Brahma y el Atman sólo se distinguen entre sí por su expresión, y no por su contenido. El Yo es lo único que no se altera ni se marchita, es lo inmutable e inmortal, y, por tanto, lo verdaderamente "Absoluto". Al dar este último paso, al identificar el Brahma con el Atman la especulación religiosa ha desbordado de nuevo de sus contornos originales, los contornos del lenguaje, pues las palabras ya no pueden

[70] Para la significación fundamental del Brahma como la "Palabra Sagrada", como oración y como encantamiento, cfr. Oldenberg en el *Anzeiger für indogermanische Sprach = u. Altertumskunde*, vol. VIII, p. 40; y también Oldenberg, *Die Religion der Upanishaden u. die Anfänge des Buddhismus*, Göttingen, 1915, pp. 17 y ss., 38 y ss., 46 y ss. Una explicación algo discrepante la da Hopkins, quien considera al concepto de "poder" como el significado fundamental del Brahma, y cree que sólo después se habría transferido también a la plegaria hablada, con su correspondiente eficacia mágica. (Hopkins, *Origin and evolution of religion*, New Haven, 1923, p. 309).

[71] Hay ejemplos en Deussen, *Philosophie der Upanishads*, Leipzig, 1899, pp. 119 y ss.

abarcar ni mantener esta unidad de "sujeto" y "objeto". El lenguaje vacila ahora entre lo subjetivo y lo objetivo, se mueve constantemente del uno al otro, y de éste retorna al primero. Esto indica que aun al conectar a ambos términos, debe verlos siempre como ideas separadas.

Cuando la especulación religiosa suspende esta distinción, se emancipa del poder de la palabra y de la tutela del lenguaje, llegando así a lo absolutamente trascendente, a lo que no sólo es inaccesible para la palabra, sino también para la concepción. El único nombre, la única designación que cuadra a esta Pan-unidad, es la expresión de la negación. Lo que es, es el Atman, que es llamado "No, no"; por encima de este "no es así", no hay nada más elevado. Esta insurrección de la mente, que destruye el lazo de unión entre el lenguaje y el pensamiento mítico-religioso, confirma una vez más la fuerza y resistencia de tal lazo, pues a medida que el mito y la religión van más allá de los límites del lenguaje, van llegando simultáneamente a los confines de sus propias posibilidades de crear y formular.

Cuando, en el año 1878, Max Müller publicó sus conferencias sobre *El origen y desarrollo de la Religión,* se apoyó en los primeros informes epistolares, que había recibido de Codrington, sobre el *Mana* de los melanesios, y los utilizó como prueba de su tesis fundamental de filosofía de la religión: la tesis de que toda religión está basada en la capacidad del espíritu humano de comprender lo "infinito". "Lo que yo sostengo –dice– es que cada percepción finita va acompañada por otra percepción concomitante, o (si esta palabra pareciera demasiado fuerte) por un sentimiento o presentimiento concomitante de lo infinito, de tal suerte que, desde la primera sensación táctil, visual o auditiva, no sólo nos ponemos en contacto con un mundo visible, sino también con un universo invisible' .

Y en la palabra *mana,* que interpreta como un nombre polinesio para lo infinito, vio una de las expresiones más tempranas y torpes de lo que pudo haber sido la comprensión de lo infinito en sus fases más primitivas.[72]

[72] Ver Friedrich Max Müller, *Lectures on the origin and growth of religion* (nueva edición, Londres, 1898, pp. 46 y ss.).

Pero nuestro creciente conocimiento de la esfera mítico-religiosa, de la que proviene el concepto y la expresión del Mana, ha destruido completamente ese nimbo de lo infinito y suprasensible que parecía rodear a tal vocablo, según la opinión de Müller. Vemos ahora hasta qué punto la "religión" del *Mana* se funda no sólo sobre la percepción de los sentidos, sino también sobre los impulsos sensoriales y sobre intereses prácticos absolutamente "finitos".[73] En efecto, esta interpretación de Max Müller sólo fue posible porque, tal como luego dijo expresamente, equiparó lo "infinito" con lo "indefinido", lo "ilimitado" con lo "indeterminado".[74] Pero esta fluidez del concepto de *Mana*, que tan duro nos resulta captar y que es tan difícil traducir a nuestro vocabulario, no tiene nada que ver con la idea filosófica o la religiosa de lo Infinito. Así como dicha traducción está por encima de toda posibilidad de exacta determinación verbal, así también aquella captación está muy por debajo de nuestra ansiada fijación. Es que el lenguaje se mueve en el campo intermedio entre lo "indeterminado" y lo "infinito", transforma lo indeterminado en una idea determinada, y así lo mantiene dentro del círculo de las determinaciones finitas. Dentro de la concepción mítica y religiosa hay "inefables" de distinto orden, y uno de ellos marca el límite inferior de la expresión verbal, mientras que el otro representa el límite superior; entre ambos confines, que son trazados por la propia naturaleza de la expresión verbal, el lenguaje puede moverse libremente y exhibir toda la riqueza y concreta ejemplificación de su poder creador.

También aquí la mente elaboradora de mitos muestra una especie de conciencia de la relación que hay entre sus productos y el fenómeno del lenguaje, aunque, de acuerdo con su propio carácter, no pueda expresarla

[73] "Toda la religión melanesia —se podía leer en la carta de Codrington citada por Max Müller— consiste de hecho en obtener ese *Mana* para sí mismo, o en utilizarlo para su propio beneficio; toda esta religión es así, con sus prácticas religiosas, sus oraciones y sus sacrificios."

[74] "What I want to prove in this course of lectures is that indefinite and infinite are in reality two names of the same thing" (*op. cit.*, p. 36).

en términos lógicos abstractos, sino tan sólo en imágenes. Ella transforma el amanecer espiritual que se da con el advenimiento del lenguaje en un hecho objetivo, y lo presenta como un proceso cosmogónico. Así lo confirma también Jean Paul cuando dice: "Me parece que así como los animales van a la deriva a través del mundo externo, semejante para ellos a un mar ondulante y oscuro, también el hombre se sentiría perdido entre la enceguecedora vastedad de las percepciones externas, si no lograra dividir tan deslumbrante brillantez en constelaciones estelares, gracias a los buenos oficios del lenguaje, pudiendo de este modo comprender ese gran conjunto por partes asequibles para su conciencia".

Este salir de la inmensa plenitud de la existencia, para entrar en un mundo de formas claras y verbalmente determinables, lo presenta el mito, dentro de su propio ámbito y a través de su peculiar lenguaje imaginativo, describiendo el contraste entre el caos y la creación. De nuevo aquí la palabra hace de intermediaria entre esa mole informe que es el puro Ser . . . y su posterior forma y articulación. He aquí algunos ejemplos. La historia asirio–babilónica de la creación describe el caos como el estado de la Tierra en el que los altos cielos aún "no tenían un nombre" y donde por aquí abajo no se conocía todavía ningún nombre de ninguna cosa. También en Egipto, el tiempo anterior a la creación es llamado "el tiempo en que todavía no existía ningún dios y en el que aún no se conocía ningún nombre para las cosas".[75]

De este estado indefinido surge la primera existencia determinada cuando el dios creador pronuncia su propio nombre y, en virtud del poder que late en esta palabra, se pone a sí mismo en existencia. La idea de que este dios es su propia causa, la auténtica *causa sui*, se expresa míticamente en esta narración de su origen, logrado por el poderío mágico de su nombre. Antes que él, no había ningún dios, ni existía ningún otro dios junto a él; "no hubo para él ninguna madre que le hubiese hecho su nombre, ni tampoco un padre que lo

[75] A. Moret, *Le rituel du culte divin journalier en Egypte*, París, 1909, p. 129.

hubiese pronunciado al decir: yo lo engendré".[76] En el *Libro de los Muertos*, el dios del sol, Râ, es representado como su propio creador, por haberse conferido sus nombres propios, o sea, sus características y poderes.[77] Y de este originario poder del discurso, inherente al demiurgo, surge todo lo que tiene existencia y un ser determinado: cuando él habla, causa el nacimiento de los dioses y de los hombres.[78]

El mismo motivo aparece, con otro giro y con nueva profundidad de significado, en el relato bíblico de la creación. También aquí es la palabra divina quien separa la luz de la oscuridad y crea el cielo y la tierra. Pero los nombres de las criaturas terrenales ya no los confiere directamente el Creador, sino que deben esperar a que los designe el Hombre. Después que Dios ha creado todos los animales del campo y todas las aves del aire, los conduce ante el hombre, para ver cómo éste va a nombrarlos, "pues tal como Adán llamare a cada criatura viviente, así debía ser su nombre" (*Génesis*, 2, 19). Mediante este acto denominativo, el hombre se apodera física e intelectualmente del mundo o lo somete a su conocimiento y dominio. Este rasgo especial revela el carácter fundamental y el alcance espiritual del puro monoteísmo. Al respecto, dijo Goethe que la creencia en un solo Dios es siempre enaltecedora, porque ella remite el hombre a su propia unidad interior. Tal unidad, sin embargo, sólo puede ser descubierta cuando se exhibe exteriormente en las formas concretas que le dan el lenguaje y el mito, cuando se acuña en un mundo de formas objetivas, en el cual se introduce y del cual puede ser recuperada mediante el proceso de la reflexión lógica.

[76] De un papiro de Leiden: cfr. A. Moret, *Mystères Egyptiens*, pp. 120 y ss.

[77] *Libro de los Muertos* (ed. Naville), 17, 6; cfr. Erman; *Die aegyptische Religion*, tomo 2, Berlín, 1909, p. 34.

[78] Comparar este pasaje con los ejemplos aducidos por Moret en la sección "Le Msytère du Verbe Créateur" de sus *Mystères Egyptiens*, pp. 103 y ss.; también Lepsius, *Aelteste Texte des Totenbuches*, p. 29. Reitzenstein, en su *Zwei religionsgeschichtliche Fragen* (Estrasburgo, 1901, esp. pp. 80 y ss.), ha expuesto ampliamente cómo se relaciona con las ideas y conceptos fundamentales de la filosofía griega esta noción egipcia del poder creador de la palabra y qué significado ha tenido tal conexión para el desarrollo de la doctrina cristiana del Logos.

VI
El poder de la metáfora

Las anteriores consideraciones nos permitieron comprobar cuán estrechamente se enlaza, en toda ocasión y modo, el pensamiento mítico con el lingüístico, y nos han mostrado cómo las estructuras fundamentales del mundo mítico y del lingüístico, durante las largas etapas de su desarrollo, están determinadas y dominadas por los mismos motivos espirituales. Pero aún ha quedado fuera del foco de nuestra atención un motivo tan esencial que es precisamente, al parecer, el que no sólo nos destaca esta relación, sino que también nos permite comprenderla en su última causa y origen. Que el mito y el lenguaje estén sometidos a las mismas o a muy análogas leyes espirituales de desarrollo, sólo puede entenderse realmente, en última instancia, si se logra descubrir una raíz común de la que ambos surgen. La semejanza de sus resultados y de las formas que producen nos señalan que debe haber una última comunidad en la función y en los principios por que actúan. Para reconocer esta función en sí y representarla en su puridad abstracta, debemos recorrer los caminos del mito y del lenguaje, no hacia adelante, sino hacia atrás; debemos retroceder hasta el punto de donde irradian ambas líneas divergentes. Y este punto común de partida parece ser realmente comprobable, pues por más que se diferencien entre sí los contenidos del mito y del lenguaje, actúa en ellos una y la misma forma de concepción mental . . . aquella forma que, en resumidas cuentas, puede denominarse el pensar metafórico. Por tanto, parecería que debemos partir de la naturaleza y del significado de la metáfora, si queremos comprender, por un lado, la unidad de los mundos

mítico y lingüístico y, por otro, su diferencia.

Se ha subrayado a menudo que la metáfora es el vínculo intelectual que une el lenguaje y el mito; pero tales afirmaciones difieren ampliamente al tener que concretar una determinación más precisa de este proceso y de la dirección que, según ellas, sigue. Se cree ver la auténtica fuente de la metáfora ya en las construcciones del lenguaje, ya en las imaginaciones míticas; a veces se supone que es el lenguaje quien, por su naturaleza originariamente metafórica, engendra la metáfora mítica y la alimenta sin cesar; otras, por el contrario, se considera el carácter metafórico de las palabras tan sólo como una herencia que el lenguaje recibió del mito en calidad de feudo.

Herder, en su notable ensayo sobre el origen del lenguaje, ha subrayado este carácter mítico de todas las concepciones verbales y oracionales. "Ya que toda la Naturaleza resuena, lo más natural para el hombre sensible es que ella viva, hable, obre. Cierto salvaje ve un grandioso árbol, de magnífica copa, y se admira: ¡La copa cruje! : ¡es la divinidad que se está irritando! ¡El salvaje cae de rodillas y adora! ¡He aquí la historia del hombre sensible, de esta urdimbre, que es oscura al ir saliendo de los *Verbis* y *Nominibus*, y su facilísima transición hacia el pensamiento abstracto! Por ejemplo: los salvajes de Norteamérica creen todavía que toda cosa es animada, que cada una de ellas posee su genio, su espíritu. Que ha ocurrido lo mismo entre los griegos y los orientales, lo prueban sus más antiguos diccionarios y gramáticas; las cosas son, a semejanza de lo que fue toda la naturaleza para su inventor: ¡un panteón!, ¡un reino de seres animados y actuantes! ... La tormenta que ruge y el suave céfiro, los cristalinos manantiales y el océano imponente ... la mitología toda ... se va nutriendo en aquellas fuentes de recursos que fueron los *Verba* y *Nomina* de los antiguos lenguajes. Así, el primer diccionario fue un panteón sonoro".[79]

El romanticismo sigue desarrollando esta intuición

[79] "Ueber den Ursprung der Sprache" (*Obras*, edic. Suphan) V. pp. 53 y ss.

fundamental de Herder; también Schelling ve en el lenguaje una "mitología empalidecida", que conserva en distinciones abstractas y formales lo que la mitología toma como diferenciaciones vivas y concretas.[80] Por un camino opuesto se encamina "la mitología comparada", que intentaron fundamentar Adalbert Kuhn y Max Müller en la segunda mitad del siglo XIX. Como los filósofos de esta escuela basaban metódicamente la comparación mítica sobre los resultados de la comparación lingüística, llegaron a afirmar la efectiva primacía de la concepción lingüística sobre la mítica. Así, la mitología aparecía como un resultado del lenguaje. La "metáfora radical" que se halla en el fondo de toda formulación mítica, se trató de interpretarla como un fenómeno esencialmente lingüístico y de comprenderla por su necesidad. Se creía que la homonimia o la asonancia de los términos denotativos abría y encauzaba el camino para la fantasía mítica.

"Consideremos, por tanto, que en la historia de nuestra especie hubo un período, necesario y efectivo, en el que los pocos pensamientos que por entonces brotaban sobre el estrecho horizonte de la vida diaria del hombre, había éste de expresarlos mediante metáforas; y que tales metáforas no habían llegado a ser aún lo que hoy son para nosotros —meras expresiones tradicionales y convencionales—, sino que eran sentidas y comprendidas medio en su autenticidad original y medio en su nuevo carácter modificado. . .

El hombre, háyalo querido o no, fue forzado a hablar metafóricamente, y esto, no porque no hubiese podido frenar su fantasía, sino más bien porque debió esforzarse al extremo para encontrar la expresión adecuada a las necesidades siempre crecientes de su espíritu. Por tanto, ya no se debería entenderla simplemente como la consciente transposición verbal de un objeto a otro, pues ésta es la moderna metáfora individual, que es un producto de la fantasía, mientras que la metáfora antigua era más a menudo cuestión de necesidad; y en la mayoría de los casos, más fue una transposición

[80] Schelling, "Einleitung in die Philosophie der Mythologie", *Obras*, 2a. sección, I, p. 52.

verbal de un concepto a otro, que una creación o determinación más rigurosa de conceptos nuevos mediante palabras viejas. Siempre que una palabra, que antes fue usada metafóricamente, la usamos de nuevo sin tener claro concepto de los pasos que ha dado desde su significación original hasta su actual sentido metafórico, estamos al borde de la mitología; y siempre que tales pasos han sido olvidados y suplantados por otros artificiales, ya estamos en la mitología, o es que, por decirlo así, hemos desnaturalizado el lenguaje, por servir intereses religiosos o seglares. . . Por tanto, lo que comúnmente llamamos mitología sólo es un residuo de una etapa mucho más general de nuestro pensamiento; es apenas una débil persistencia de lo que mucho antes fue dominio total del pensamiento y del lenguaje. No se logrará comprender completamente a la mitología hasta que no se sepa que lo que ahora llamamos antropomorfismo, personificación o animismo, fue, hace muchísimos siglos, algo absolutamente necesario para el desarrollo de nuestro lenguaje y nuestra razón. Sería por completo imposible asir y retener el mundo exterior, conocerlo y entenderlo, concebirlo y designarlo sin esta metáfora fundamental, sin esta mitología universal, sin este acto de insuflar nuestro propio espíritu dentro del caos de los objetos y rehacerlos, volver a crearlos, según nuestra propia imagen. El principio de esta segunda creación que hace el espíritu es la palabra, y en realidad podemos agregar que todo fue hecho por esta palabra, es decir: que fue conocido y reconocido por ella, y que sin ella nada de lo que existe pudo ser hecho".[81]

Antes que nos decidamos por una u otra de estas teorías antagónicas, que luchan por la primacía del lenguaje sobre la mitología o la prevalencia del mito sobre el lenguaje, hay que determinar y delimitar más precisamente el concepto fundamental de la metáfora misma. Se puede tomar este concepto en un sentido estricto, que sólo abarque la denotación consciente de un contenido de pensamiento mediante el nombre de otro, que se asemeje al primero en algún rasgo, o que sea

[81] Max Müller, *Das Denken im Lichte der Sprache*, Leipzig, 1873, pp. 368 y ss.; o *Lectures on the Science of Language*, Nueva York, 1875, pp. 372-76.

análogo a él en algo. En este caso, la metáfora es una genuina "transposición"; los dos conceptos, entre los que oscila, con movimiento de vaivén, poseen significados fijos e independientes, y entre ambos, considerados como puntos estables de partida y llegada, como *terminus a quo* y *terminus ad quem* ya dados, se produce el proceso conceptual, que causa la traslación de uno a otro y por medio del cual una expresión queda semánticamente preparada para sustituir a otra.

Cualquier intento de penetrar en el motivo originario de esta sustitución conceptual y nominal, y de explicar el uso extraordinariamente rico y variado de este tipo de metáfora (o sea: la consciente identificación de objetos reconocidos como diversos), especialmente en las primitivas formas de pensar y de hablar, nos retrotrae hacia un estrato básico del pensar y sentir míticos. Heinz Werner, en su estudio sobre los orígenes de la metáfora, ha aducido un argumento muy plausible para sostener que este tipo peculiar de metáfora, esta descripción perifrástica de una idea mediante los términos de otra, se funda en motivos bien definidos, provistos especialmente por cada una de las palabras que se consideran tabú, de acuerdo con la concepción mágica del mundo.[82]

Tal uso de la metáfora presupone claramente que tanto las ideas como sus correlatos lingüísticos ya están dados como cantidades definidas; sólo después de que estos elementos han sido determinados y fijados verbalmente, pueden ser permutados el uno por el otro. Esta transposición y permutación, que usa como su material de operaciones un vocabulario previamente conocido y determinado, debe distinguirse muy bien de esa "metáfora radical", que es una condición del propio modo de expresar los conceptos míticos y lingüísticos. De hecho, aun la más primitiva expresión verbal exigía ya la transmutación de cierta experiencia cognoscitiva o emotiva en sonidos (es decir: en un medio que era ajeno y quizá divergente de tal experiencia); así como aun la forma mítica más simple no

[82] Heinz Werner, *Die Ursprünge der Metapher*, Leipzig, 1919, esp. cap. 3, pp. 74 y ss.

puede surgir si no es aprovechándose de esa transformación, que arranca a cierta vivencia de la esfera de lo común, de lo cotidiano y de lo profano, para elevarla al nivel de lo "santo", lo que tiene significación mítico-religiosa. Aquí no sólo se produce una transferencia, sino también una verdadera μεταβασις εἰς ἄλλο φένος; en realidad, no sólo es una transposición hacia otra categoría, sino que prácticamente es la creación de esta misms categoría.

Ahora bien, si alguien preguntase cuál de estas dos clases de metáforas origina a la otra (o sea, si las expresiones metafóricas del lenguaje son producidas por mítica, o si, al contrario, esta actitud espiritual sólo pudo formarse y desarrollarse basándose en el lenguaje), las consideraciones precedentes le indicarían que en el fondo dicha pregunta es superflua, pues aquí, evidentemente, no se trata de una relación temporal del "antes" con el "después", sino de una relación lógica entre las respectivas formas del lenguaje y del mito: del modo como la una influye sobre la otra y la condiciona en su contenido.

Aun esta misma condicionalidad sólo puede ser comprendida como algo recíproco, pues el lenguaje y el mito se hallan ya originariamente en indisoluble correlación, de la cual sólo paulatinamente se van desprendiendo como elementos independientes; ambos son los diversos brotes del mismo tronco, del mismo impulso de formulación simbólica, que surge de una misma actividad mental básica: la concentración y elevación de la simple experiencia sensorial. En los vocablos del lenguaje, así como en las primitivas configuraciones míticas, logra su consumación el mismo proceso interior; aquéllos y éstas no son sino resoluciones de la misma tensión interna, representaciones de impulsos y estímulos subjetivos que se concretan en formas y figuras objetivas y definidas.

"No es por medio de un acto arbitrario —subraya Usener— como se determina el nombre de una cosa; no se inventa un complejo fonético cualquiera para introducirlo como signo de cierto objeto, como se haría con una moneda. La excitación espiritual provocada por un

objeto que se nos presenta en el mundo exterior, nos suministra al mismo tiempo tanto la ocasión como los medios de su designación. Las impresiones sensibles son las que el yo recibe al encontrarse con el no-yo, y las más vivaces de ellas tienden por sí mismas a lograr la expresión vocal; ellas constituyen la base de las denominaciones aisladas a las que procura llegar el pueblo hablante".[83]

Tal génesis de la denominación concuerda paso a paso, como ya hemos visto, con la génesis de los "dioses momentáneos". Análogamente, sólo se nos revelará el sentido de las metáforas lingüística y mítica, para así poder comprender del todo la fuerza espiritual en ambas implicada, si nos remontamos hasta este su origen común, si buscamos en él aquella peculiar concentración, aquella "intensificación" de la experiencia sensorial, que se encuentra en la base tanto de las formaciones lingüísticas como de las mítico-religiosas.

Si partimos ahora una vez más del contraste que nos ofrece la concepción teórica, "discursiva", descubriremos, en efecto, que las diversas direcciones, seguidas respectivamente por el desarrollo de los conceptos lógicos (discursivos) y por el de los conceptos mítico-lingüísticos, también pueden ser reconocidas con evidencia en sus correspondientes resultados. Los conceptos lógicos comienzan con alguna percepción individual aislada, que vamos ampliando constantemente hasta conducirla más allá de sus límites originarios, por ir descubriendo en ella más y más relaciones. El proceso intelectual que aquí se desenvuelve es un proceso de completamiento sintético, de reunión de lo singular con el todo y de su cumplimiento en él. Pero en esta relación con el todo, el hecho aislado no pierde su identidad y limitación concretas; se inserta en la suma total de los fenómenos y al mismo tiempo se enfrenta con esta totalidad como algo independiente y singular. La conexión cada vez más estrecha que relaciona las percepciones individuales con otras, no significa que éstas desaparezcan en aquéllas. Cada "ejemplar" individual de una especie está "contenido" en ella, como

[83] Usener, *Götternamen,* p. 3.

también la especie misma es "incluida" dentro de un género más elevado; pero esto significa, a su vez, que ambos se mantienen distintos entre sí, que no coinciden.

Esta relación fundamental se expresa del modo más simple y exacto en el conocido esquema que suelen usar los lógicos para la representación de dicha jerarquía de los conceptos, de las mencionadas inclusión y subordinación que se dan entre las especies y los géneros. Aquí las determinaciones lógicas son representadas como determinaciones geométricas; cada concepto tiene cierta "área" que le pertenece y mediante ella se diferencia de las otras esferas conceptuales. Por más que estas esferas se encadenen, se cubran mutuamente o se invadan, cada una de ellas conserva su lugar definidamente delimitado en el espacio conceptual. El concepto se mantiene en su esfera a pesar de toda complementación sintética y de toda la extensión que se le dé, pues las nuevas relaciones en que pueda entrar no alcanzarán a borrar sus límites, sino que más bien lo conducirán a su más claro reconocimiento.

Si ahora confrontamos esta forma de concepción lógica (lograda mediante las especies y los géneros) con la forma originaria de la concepción lingüística y mítica, descubriremos bien pronto que ambas pertenecen a dos tendencias completamente distintas del pensamiento. Mientras que en el primer caso se produce una expansión concéntrica sobre las esferas de la percepción y de la concepción, cada vez más amplias, los conceptos lingüísticos y míticos se originan primitivamente en un movimiento mental exactamente opuesto; aquí la visión mental no es ampliada, sino comprimida, destilada, por así decir, en un solo punto. Unicamente mediante este proceso de destilación se halla y se destaca esa su particular esencia sobre la que se pone el acento de la "significación". Toda luz se concentra en *un* punto, el punto focal de su "significado"; en cambio, todo lo que se encuentra fuera de este centro focal de la interpretación lingüística y mítica, permanece prácticamente imperceptible; sigue "inadvertido", por no estar provisto de una peculiaridad lingüística o mítica, y así seguirá hasta que la tenga. Es que en el campo de la concep-

ción discursiva reina una especie de luz uniforme y, en cierto sentido, difusa; y cuanto más progresa el análisis lógico, tanto más se extiende esta claridad y nitidez; pero en el campo ideológico del mito y del lenguaje, siempre aparecen junto a ciertos lugares irradiadores de la más intensa luminosidad, otros que se presentan como envueltos en máxima oscuridad. Mientras que ciertos contenidos de percepción se convierten en centros de fuerza lingüístico-míticos, en centros de significación, hay otros que, por decirlo así, permanecen por debajo del nivel significativo.

Como estos conceptos primitivos del mito y del lenguaje constituyen tales unidades puntiformes, también se explica que no dejen lugar a posteriores distinciones cuantitativas. El examen lógico en cada relación de conceptos debe estar siempre cuidadosamente dirigido hacia su extensión relacional; y la "silogística" clásica, en última instancia, no es nada más que una instrucción sistemática de cómo pueden ser conectados los conceptos de distinta amplitud y cómo unos actúan de abarcadores y otros son abarcados. Pero a los conceptos que ya han cuajado en el lenguaje y el mito no hay que tomarlos por su extensión, sino más bien por su comprensión; no tanto por su cantidad, como por su cualidad. La cantidad es reducida a un dominio puramente casual, a un aspecto relativamente indiferente y desprovisto de significado. Cuando dos conceptos lógicos son incluidos en su categoría inmediatamente superior, como su *genus proximum*, conservan cuidadosamente sus características diferenciales a pesar de esta vinculación de la que forman parte; por el contrario, en el pensamiento lingüístico, y sobre todo en el mítico, prevalece por regla general la tendencia opuesta. Aquí rige una ley que prácticamente podría ser llamada la ley de la nivelación y extinción de las diferencias específicas, pues cada parte del todo se presenta como ese mismo todo, cada ejemplar de una especie o género parece equivaler a toda la especie o todo el género; la parte no representa meramente al todo ni el individuo o la especie al género, sino que son ambas cosas; no sólo implican este doble aspecto para el pensamiento reflexivo, sino que contienen en sí la inmediata fuerza del todo, su significación y su eficacia. En este punto se recuerda

forzosamente aquel principio que puede llamarse el verdadero principio básico, tanto de la "metáfora" lingüística como de la mítica, y que se expresa por el axioma *pars pro toto*.

Como es sabido, todo el pensamiento mítico se rige por este principio, y está impregnado de él. Quien se haya apoderado de cualquier parte del todo, también posee, por este solo hecho, el dominio sobre el todo. La significación que esta parte pueda tener para la construcción y para la cohesión del todo, la función que puede desempeñar dentro de él, es algo relativamente indiferente, pues basta pertenecer o haber pertenecido, haber estado conectado con el todo, por más flojo que haya sido este enlace, para asegurarse toda su fuerza mágica y su significación. Por ejemplo, para procurarse dominio mágico sobre el cuerpo de un hombre, basta apoderarse de sus uñas cortadas o de sus pelos, de su saliva o de sus excrementos; sí, hasta la sombra o las huellas del hombre sirven a este fin. Los pitagóricos observaban la prescripción de alisar el lecho en seguida de haberse levantado, de tal suerte que la impresión del cuerpo sobre las ropas de cama no pudiese ser usada en detrimento de su dueño.[84]

También la mayoría de las formas de la así llamada "analogía mágica" brotan de esta idea fundamental; pero la propia naturaleza de esta magia demuestra que en las mencionadas formas no se trata de simple analogía, sino de real identidad. Si, por ejemplo, la ceremonia mágica para hacer llover consiste en esparcir agua a fin de atraerla y, por el contrario, la ceremonia ahuyentadora de la lluvia se vale del derramamiento de agua sobre un montón de piedras ardientes, entre las que se consume en medio de ruidos silbantes,[85] ambos ritos deben su verdadero sentido mágico al hecho de que la lluvia no es simplemente representada, sino que es sentida como realmente presente en cada gota de agua. La lluvia como "fuerza mítica", el "demonio" de la

[84] Jámblico, *Protéptico*, p. 108. 3, citado según Deubner, *Magie und Religion*, Friburgo, 1922, p. 8.

[85] Parkinson, *Dreissig Jahre in der Sülsee*, p. 7; citado según Warner, *Die Ursprünge der Metapher*, p. 56.

lluvia, está realmente aquí, todo e indiviso, en el agua derramada o evaporada, por lo que es directamente accesible a la influencia mágica.

La misma relación mítica que se obtiene entre el todo y sus partes se da también entre el género y sus especies, entre la especie y cada uno de sus ejemplares. Aquí confluyen completamente las líneas demarcadoras: la especie o el género no sólo es representado por el individuo, sino que además existe y vive en él. Por ejemplo, en la concepción totémica del mundo, si un grupo o clan se organiza totémicamente, y si sus diversos individuos toman sus nombres del animal o planta que es su totem, esto no configura una demarcación arbitraria, por medio de "signos" lingüísticos o míticos convencionales, sino que es considerado como una genuina comunidad de esencia.[86] También en otras ocasiones, siempre que el género se manifiesta, se presenta como un todo y es eficaz como tal. En cada gavilla de la cosecha actúa y vive el dios o demonio de la vegetación; por eso, una antiquísima costumbre, todavía muy popular, exige que, durante la cosecha, se aparte y deje en el campo la última gavilla, pues en ella se concentra la fuerza del dios de la fertilidad y de ella debe surgir la cosecha del año siguiente.[87] En Méjico, entre los indios coras, la diosa del maíz se supone que está, en su totalidad y sin restricciones, en cada planta y hasta en cada grano de maíz. Chicomecoatl, la diosa mejicana del maíz, en su juventud es la joven planta de maíz, en su vejez la cosecha del maíz; y también es cada grano aislado y cada plato especial de maíz. Análogamente, tienen los coras diversos dioses que representan ciertas especie florales, pero que son invocados como una flor individual. Lo mismo puede decirse de todos sus animales demoníacos: la cigarra, el grillo, la langosta, el armadillo; cada uno de ellos simplemente es tratado como una de las tantas totalidades individuales.

[86] Cfr. mi estudio sobre *Die Begriffsform im mytischen Denken* Leipzig, 1922, pp. 16 y ss.

[87] Mannhardt, *Wald = und Feldkulte,* 2a. edición, Berlín, 1904, I, pp. 212 y ss.

[88] Ver Preuss, en *Globus,* vol. 87, p. 381; cfr. esp. *Die Nayarit-Expedition,* I, pp. 47 y ss.

La antigua retórica reconocía como uno de los principales tipos de metáfora la sustitución del género por la especie y de la parte por el todo, o viceversa; pues bien, es fácil comprobar aquí hasta qué punto esta clase de metáfora se origina directamente en la actitud esencial de la mente mítica. Y también aquí resulta evidente que para el pensar mítico hay en la metáfora mucho más que una simple "sustitución", que una mera figura retórica del lenguaje; más bien cree que aquello que a nuestra reflexión subsiguiente le parece ser una mera transcripción, constituye en realidad una auténtica y directa identificación.[89]

A la luz de este principio fundamental de la metáfora mítica se puede determinar y comprender ahora más exactamente el sentido y la eficacia de eso que suele llamarse la función metafórica del lenguaje. Hasta el mismo Quintiliano señaló que esta función no es una parte del lenguaje, sino que se extiende sobre su totalidad y lo caracteriza: *paene quidquid loquimur figura est.* Pero si esto es verdad; si la metáfora, tomada en su sentido general, no representa cierto desarrollo del len-

[89] Esto es tanto más válido, si consideramos que para el pensamiento mítico y mágico no hay nada que sea *mera* imagen, ya que toda imagen encierra en sí la "naturaleza" de su objeto, o sea su "demonio" o su "alma". Cfr., por ej., Budge, *Egyptian Magic*, p. 65: "It has been said above that the name or the emblem or the picture of a god or a demon could become an amulet with power to protect him that wore in and that such power lasted as long as the substance of which it was made lasted, if the name, or emblem, or picture was not erased from it. But the Egyptians went a step further than this and they believed that it was possible to transmit to the *figure* of any man, or woman, or animal, or living creature the soul of the being which it represented, and its qualities and attributes. The statue of a god in a temple contained the spirit of the god which it represented, and from time immemorial the people of Egypt believed that every statue and figure possessed an indwelling spirit." La misma creencia persiste aún hoy entre todos los pueblos "primitivos". Cfr. por ej. Hetherwick, "Some animistic beliefs among the Yaos of British Central Africa" (ver nota 56): "The photographic camera was at first an object of dread, and when it was turned upon a troup of natives they scattered in all directions with shrieks of terror. . . In their minds the *lisoka* (el alma) was allied to the *chiwilili* or picture and the removal of it to the photographic plate would mean the disease or death of the shadeless body" (pp. 89 y ss.).

guaje, sino que debe ser considerada como uno de sus elementos constitutivos, entonces cualquier intento encaminado a comprender su función nos devuelve una vez más a la forma fundamental de la concepción verbal. En última instancia, esta concepción proviene de aquel proceso de concentración –la contracción de las experiencias sensoriales dadas–, que ya originalmente es iniciado por cada concepto verbal independiente. Supongamos que esta concentración se produzca a partir de varias experiencias y en distintas direcciones, de tal suerte que en dos complejos perceptivos se descubra una misma clase de "esencia" como su significación íntima, como lo que les confiere su sentido; entonces y por esto mismo, se crea entre ambos la conexión y la cohesión más inmediata que el lenguaje puede producir. Pues así como lo innominado no existe para el lenguaje, sino que tiende a resultar completamente oscurecido, así también todo lo que ha sido designado por el mismo nombre se presenta como algo absolutamente similar. La semejanza de aspecto fijada por esa palabra hace retroceder más y más toda otra heterogeneidad posible entre esas percepciones, hasta disiparla por fin completamente. También en este caso la parte usurpa el lugar del todo, y hasta llega a ser y es el todo. En virtud del principio de "equivalencia", los contenidos que aparecen como enteramente distintos, sea para nuestra directa percepción sensorial, sea para la clasificación lógica, pueden ser manejados como similares en el lenguaje, de manera que todo lo afirmado de uno de ellos puede extenderse y transferirse a otro.

Preuss, en una caracterización del pensamiento mágico, dice: "Si el indio cora clasifica a las mariposas, muy absurdamente, como pájaros, esto se debe a que las propiedades que distingue en el objeto, las considera y relaciona de manera muy diferente a como nosotros las clasificamos siguiendo nuestra reflexión analítica y científica".[90] Pero lo aparentemente absurdo de estas y otras clasificaciones análogas se disipa tan pronto como comprobamos que la formación de tales concepciones primarias era guiada por el hilo conductor del lenguaje. Si aceptamos que en la designación de pájaro, y por tanto en su concepto lingüístico la característica decisiva y esencial es el

90 Preuss, *Die geistige Kultur der Naturvölker*, Leipzig, 1914, p. 10.

"vuelo", entonces, gracias a esa característica y por su mediación, la mariposa, de hecho, pertenece a la clase de pájaros. También nuestros propios lenguajes actuales están todavía produciendo constantemente clasificaciones semejantes, que contradicen nuestros conceptos empíricos y científicos de las especies y de los géneros; así, por ejemplo, en vez de mariposa, en algunas lenguas germánicas suele usarse la denotación de "pájaro manteca" o "mosca manteca" (en holandés: *botervlieg*, en inglés: *butterfly*).

Al mismo tiempo se ve cómo tales "metáforas" lingüísticas repercuten sobre la formación de la metáfora mítica y demuestran ser para ella una fuente de constante fertilidad. Cada propiedad característica, que antes constituía un punto de partida para el concepto y la denotación calificadores, puede servir ahora para identificar y mezclar los objetos expresados mediante ese nombre. Si la elaboración lingüística, al fijar la imagen visible del relámpago, nos da la impresión de una forma "serpentina", esto hace que el relámpago se convierta en una serpiente; si al Sol se le llama "el volador celestial", desde ese momento puede aparecer como una flecha o pájaro, y así ocurre, por ejemplo, con el Dios Sol del panteón egipcio, que es representado mediante una cabeza de halcón. Es que en esta esfera de pensamiento no se dan las designaciones puramente "abstractas"; por el contrario, cada palabra se transforma inmediatamente en una figura mítica concreta, un dios o un demonio. Sobre este camino, cualquier impresión sensorial, por más vaga que sea, si es fijada en el lenguaje puede convertirse en el punto de arranque para decidir la formación y denotación de un dios. En el inventario de los nombres divinos lituanos presentado por Usener, el dios de la nieve, Blizgulis, "el reluciente", aparece junto al dios del ganado, Baudis, el "rugidor"; y también encontramos juntos al dios de las abejas, Birbullis, el "zumbador", y al dios del terremoto, Drebkulys, el "agitador"[91].

Vemos así que en cuanto se concebía un "dios rugiente", había que reconocerlo como uno y el que se lo oía directamente en la voz del león, pero también en el ruido atronador de la tormenta y en el

[91] Ver Usener, *Götternamen*, pp. 85 y ss. y 114.

bramido del mar. De este modo vuelve el mito a recibir del lenguaje una y otra vez nueva vida y enriquecimiento interior, así como, recíprocamente, el lenguaje lo recibe del mito. Y esta constante concomitancia e interpenetración atestiguan al mismo tiempo la unidad del principio mental del que ambos provienen y del que simplemente constituyen expresiones diversas, grados y manifestaciones diferentes.

Sin embargo, en el avance del espíritu humano, aun esta conexión tan estrecha y aparentemente necesaria comienza a aflojarse y a disolverse. Es que sobre el lenguaje no se ejerce exclusivamente la influencia del mito, sino que desde sus orígenes obra en él otra fuerza, el poder de la lógica. Cómo esta fuerza se va vigorizando gradualmente, cómo se va abriendo paso por medio del lenguaje, es tema que no podemos abordar en este momento, pero la realidad es que, durante el transcurso de esta evolución, las palabras se reducen más y más a meros signos conceptuales.

Paralelo a este proceso de separación y de liberación se desarrolla otro: el arte. Lo mismo que el lenguaje, el arte está desde el principio estrechamente entrelazado con el mito. Es que el mito, el lenguaje y el arte comienzan como una unidad concreta e indivisa que sólo poco a poco se va desplegando en una tríada de modos independientes de creación espiritual. En consecuencia, la misma animación e hipóstasis mítica que influyen sobre las palabras del hablar humano se aplican también a las imágenes: a toda forma de representación artística. Sobre todo en el campo de la visión mágica del mundo, la magia verbal va acompañada por doquier por la magia de la imagen.[92] Asimismo, la imagen sólo alcanza su función puramente representativa y específicamente estética cuando el círculo mágico, al que lo limita la conciencia mítica, es roto, y reconocido no como una forma mítico-mágica, sino como una particular especie de formulación.

Aunque de esta manera el lenguaje y el arte se despren-

92 Para más detalles, ver el 2o. volumen de mi *Philosophie der symbolischen Formen*, especialmente las pp. 54 y ss.

dan del común suelo nativo del pensar mítico, sin embargo, la unidad ideal, espiritual, de ambos vuelve a instaurarse en un nivel más alto. Si el lenguaje realmente debe convertirse en un vehículo del pensamiento, en una expresión de conceptos y de juicios, esta evolución sólo puede lograrla en tanto que va renunciando cada vez más a la riqueza y plenitud de la experiencia inmediata. Por fin lo que le queda de aquel contenido concreto de sensaciones y sentimientos que antes poseyó es poco más que un mondo esqueleto. Pero hay un reino intelectual en el que la palabra no sólo conserva su poder creador original, sino que también lo está renovando permanentemente; dentro de estos confines ella experimenta una suerte de palingénesis constante, de renacimiento a la vez sensorial y espiritual. Esta regeneración se opera en cuanto el lenguaje se convierte en cauce de la expresión artística. Aquí recobra su plenitud vital, pero de una vida ya no sujeta a lo mítico, sino estéticamente liberada.

Entre todos los tipos y formas de la poesía, la lírica es la que más claramente refleja este desarrollo ideal, pues la lírica no sólo arraiga desde sus comienzos en motivos míticos, sino que mantiene su conexión con el mito hasta en sus producciones más altas y puras. Los más ilustres poetas líricos, por ejemplo Hölderlin o Keats, son hombres en los que la visión mítica se despliega nuevamente en toda su intensidad y en todo su poder objetivante. Pero esta objetividad se ha desprendido de toda coacción material. El espíritu vive en las palabras del lenguaje y en la imagen mítica sin ser dominado por ésta ni por aquéllas. Lo que se llega a expresar en tal poesía ni es la palabra ni la imagen míticas que se apegan a dioses y demonios, ni tampoco la verdad lógica de las determinaciones y relaciones abstractas. El mundo de la poesía se separa de unas y otras, en cuanto se presenta como un mundo de ilusión y fantasía; y precisamente en este mundo de ilusión es donde el reino del puro sentimiento puede llegar a expresarse, y lograr así su plena y concreta realización. La palabra y la imagen míticas, que al principio se oponían a la mente humana como durísimas fuerzas realistas, han perdido ahora toda realidad y eficacia; se han transformado en un éter leve y brillante, dentro del cual el espíritu se mueve libremente y sin obstáculos. Esta liberación no se produce

porque la mente deseche formas sensoriales de la palabra y de la imagen, sino debido a que las usa como órganos, y de este modo las reconoce como realmente son: como formas de su propia autorrevelación.

Indice

Se terminó de imprimir el 28 de febrero de 1973, en los Talleres Gráficos Grancharoff, Carolina Muzilli 5891, Buenos Aires.